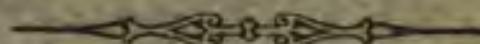
ET
BOEDDHISME

EN

ZIJN WERELDBESCHOUWING

DOOR

Dr. C. J. WIJNAENDTS FRANCKEN.



BOEKHANDEL EN DRUKKERIJ
VOORHEEN
E. J. BRILL
LEIDEN — 1897.


HIERONYMUS
ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY

HET BOEDDHISME

EN

ZIJN WERELDBESCHOUWING.

HET BOEDDHISME

EN

ZIJN WERELDBESCHOUWING

DOOR

Dr. C. J. WIJNAENDTS FRANCKEN.



BOEKHANDEL EN DRUKKERIJ
VOORHEEN
E. J. BRILL
LEIDEN — 1897.

BOEKDRUKKERIJ voorheen E. J. BRILL. — LEIDEN.

VOORREDE.

Een uitgestrekte reis door Britsch-Indië, Burma, Ceylon, Java en Japan, gaf mij aanleiding tot de navolgende studie. Herhaaldelijk in aanraking gekomen met verschillende vormen van Azië's voornaamsten godsdienst, kon het niet uitblijven, of ik gevoelde mij onweerstaanbaar aangetrokken om mij in te denken in het wezen van dien godsdienst, bij welken reeds eeuwenlang ontelbare menschenkinderen hun vrede vonden, maar waarvan tot op dat oogenblik slechts eenige vage noties tot mij waren doorgedrongen. Wie niet ten eenenmale onaandoenlijk is voor belangstelling in de wereldhistorische bewegingen, die de geschiedenis der menschheid heeft aan te wijzen, moet noodwendig de begeerte in zich voelen om nader de wijsgeerige denkbeelden te leeren kennen, waarin ons geslacht het resultaat van zijn geweldigen zielsstrijd als heeft saamgevat.

In de eerste plaats alzoo ter wille van mijzelven ondernomen, kwam te midden van dat onderzoek de wensch bij mij op, nu ook voor anderen de wereldbeschouwing

van het Boeddhisme in haar grondtrekken weer te geven. Te eer vond ik mij daartoe opgewekt, nu in den laatsten tijd ten onzent het verblijdend verschijnsel zich heeft voorgedaan van een herlevende belangstelling in wijsgeerige vraagstukken. Daarenboven was, behoudens een paar brochures, in onze taal over dit onderwerp alleen verschenen het bekende werk van KERN dat, hoewel schitterend van vorm en inhoud en verre boven mijn lof verheven, zich blijkens aard en inkleeding een ander doel voor oogen stelde.

Roepen wij daarbij in de herinnering sommige kenmerkende verschijnselen van onze dagen, als het moderne pessimisme, dat bij monde van SCHOPENHAUER zich ten nauwste aansluit aan de Indische wijsbegeerte; het Parlement der godsdiensten, samenkomend op een wereldtentoonstelling; de theosophie, die onder den naam van „esoterisch Boeddhisme" een valschen schijn van overeenkomst aanneemt; den Chineesch-Japanschen oorlog, die bij hernieuwing de aandacht vestigt op de toenemende beteekenis van Azië voor Europa, — dan achten wij met dat alles de behandeling onzer stof genoegzaam gerechtvaardigd.

Ofschoon, gelijk reeds opgemerkt, ons hoofddoel was de wijsbegeerte en moraal van het oorspronkelijk Boeddhisme in hoofdtrekken te schetsen, zoo konden wij toch niet nalaten, zoowel ter verduidelijking als volledigheidshalve, ook Boeddha's leven en de verbreiding zijner leer in onze schets

op te nemen. Bij dit alles hebben wij ook ditmaal, de waarlijk groote schrijvers ons ten voorbeeld stellende, gestreefd naar een zoo kort mogelijke uitdrukking en bondig mogelijke behandeling, zonder daarmede naar wij hopen aan de duidelijkheid te kort te doen.

Mocht het mij gelukt zijn sommige lezers iets te doen meegevoelen van de hooge genieting en vertroosting, die mijzelven bij de bestudeering van het Boeddhisme ten deel vielen, dan ware daarmede mijn schoonste hoop verwezenlijkt.

2 Mei 1897. C. J. WIJNAENDTS FRANCKEN.

INHOUD.

HOOFDSTUK V.

De Dharma of Ethiek.

HOOFDSTUK VI.

BIJLAGEN.

INLEIDING.

De gezette studie van Indië's letterkunde en godsdiensten dagteekent eerst van een vijftig jaren her. Wel had reeds vóór dien tijd Henry thomas Colebrooke (1765—1837) navorschingen over Indische sekten ingesteld, had George Turnour in 1837 de Mahā-Vansa of „Great Chronicle" van Ceylon uitgegeven, von Bohlen een werk „Das alte Indien" geschreven (1830) en was Bopp zijn vergelijkende taalstudiën begonnen; maar dergelijke onderzoekingen droegén nog slechts een sporadisch karakter.

Eerst in het midden dezer eeuw opent Eug. Burnouf de rij der speciale geleerden en verwerft zich als baanbreker op dit gebied een Europeeschen naam. In Duitschland vangt weldra Albr. Weber aan de Berlijnsche Universiteit zijn voortreffelijke colleges aan, terwijl Carl Friedrich Köppen het eerste groote algemeene werk over het Boeddhisme in het licht geeft. Terzelfder tijd schrijft Chr. Lassen zijn „Indische Alterthumskunde", welke arbeid later wordt voortgezet door Bühler (Epigraphia Indica), die daarbij gebruik kan maken van Cunningham's en Fergusson's archaeologische vondsten, terwijl Lefmann in zijn voortreffelijke „Geschichte des alten

Indiens" (1880) de geschiedkundige uitkomsten samenvat.

Al dat werk wordt almede mogelijk gemaakt door de reizen van ALEXANDER CSOMA uit Körös, een Hongaar die in het begin dezer eeuw naar het hoogland van Centraal-Azië reist en vandaar de eerste kennis van den reusachtigen Tibetaanschen Canon medebrengt; van HODGSON, die terzelfder tijd (1828) in Nepal de eerste heilige Boeddhistische boeken in het Sanskrit vindt; van I. J. SCHMIDT, WASSILJEW en EMIL SCHLAGINTWEIT, die Mongolië en het verdere Midden-Azië doortrekken.

In later jaren bewerkt BIGANDET het Boeddhisme van Burma, SPENCE HARDY op het voetspoor van Gogerly dat van Ceylon, ALABASTER van Siam, SCHIEFNER en WADDELL van Tibet, SAM. BEAL, EITEL en EDKINS in tal van werken dat van China.

In Engeland komt de grootsche onderneming tot stand van de uitgave der „Sacred Books of the East", waaraan onder leiding van den grootmeester MAX MÜLLER een staf van Europeesche geleerden als Léon Feer, Trenckner, Kern, Jacobi medewerken. Daarnevens vindt na de uitgave van CHILDERS' Pali-woordenboek [1]) (1875) die taal meer en meer beoefenaars en kon de ondernemende RHYS DAVIDS de „Pali Text Society" oprichten ter uitgave der Pitaka's van het zuidelijk Boeddhisme (1882). Ook aan deze uitgave draagt de medewerking een echt internationaal karakter. Daarnevens worden ook overzettingen dier Pali-boeken in

1) Het eerste werk over de Pali-taal van Burnouf en Lassen was verschenen in 1826.

moderne talen in 't licht gegeven, zooals die van den veelzijdigen linguist K. E. NEUMANN, bezield met die warme geestdrift en bewondering, welke voor een waarlijk goede vertaling als vrucht van indenking en meeleving met het oorspronkelijke onontbeerlijk zijn.

Eindelijk vindt men in geleerde genootschappen als de Royal Asiatic Society, Deutsche Morgenländische Gesellschaft, Journal Asiatique verzamelplaatsen voor de beoefening der Indische wetenschappen, gesteund verder door internationale congressen, terwijl weer anderen als DEUSSEN, GARBE, OLDENBERG de uitkomsten dier onderzoekingen tot een samenhangend geheel verwerken en de juiste kennis van het Brahmanisme en Boeddhisme in Europa helpen verbreiden.

Zoodoende mogen wij met recht zeggen, dat sedert de naspeuringen over Indische oudheidkunde, de uitgave der Heilige Schriften van het Oosten, de oprichting der Aziatische genootschappen, de uitgebreide studie der Veda's en der philosophische scholen, de Indologie geworden is tot een rechtmatige zuster der klassieke Philologie en een plaats nevens deze met eere veroverd en ten volle verdiend heeft.

HOOFDSTUK I.

§ 1. BOEDDHA'S LEVEN.

Evenmin als van Jezus is van Boeddha een nauwkeurige, uitgewerkte levensbeschrijving tot ons gekomen. Het opteekenen van uitvoerige biographische bizonderheden omtrent hen, die op hun tijdgenooten een grooten indruk maakten, dagteekent eerst van veel later. Daarbij komt, dat de Indische geest zich kenmerkt door een gemis van historischen zin, waardoor dan ook de omvangrijke literatuur van Indië slechts uiterst weinig geschiedkundige geschriften heeft aan te wijzen. Veel echter is met dat al hier niet verloren. Van een wijsgeerig prediker als Boeddha zijn, vergeleken met zijn leer en persoonlijk optreden, de kleine voorvallen en wederwaardigheden van zijn private leven van zeer ondergeschikt belang, nog daargelaten dat zijn leven als dat van alle Indische wijzen en heiligen hoogst regelmatig voortvloeide.

Zoodoende zien wij ons genoodzaakt de hoofdtrekken af te leiden uit de tot ons gekomen overlevering, in welke waarheid en verdichting nauw zijn saamgeweven en werkelijk voorgevallen feiten moeielijk scherp te scheiden vallen van legendarische berichten, voortgesproten uit de bewonderende verbeeldingskracht van latere discipelen, maar niettemin

door hun samenvattende kenschetsing van groote waarde.

Daarbij kan dan verder een kritisch gebruik gemaakt worden van andere ons ten dienste staande bronnen. Al dadelijk dient die methode gevolgd, waar het geldt de vaststelling van het tijdstip van Boeddha's omwandeling hier op aarde. Volgens de Singhaleesche overlevering toch zou het sterfjaar van den heilige vallen in het jaar 543 v. C., terwijl Chineesche berichtgevers het nog veel vroeger plaatsen. (949 v. C.). Brengen wij het evenwel in verband met het jaar van Asoka's troonsbestijging volgens Grieksche tijdrekening, dan komen wij tot het jaartal 477 v. C. (Max Müller, Oldenberg), dat wij voor veel waarschijnlijker mogen houden en dan ook verder als uitgangspunt zullen aannemen.

Dienvolgens dan werd Boeddha geboren omstreeks 557 v. C. en wel in KAPILAVASTU aan den voet der Himalaya ten Noorden van Benares. Zijn vader SUDDHODANA zat hier op den troon als Rāja der Sākyas, gehuwd met zijn nicht MAYA, die bij de geboorte haars zoons reeds 45 jaren oud was en zeven dagen na de bevalling stierf. Volgens de Boeddhisten moest namelijk de mogelijkheid zijn uitgesloten van, na zulk een zoon te hebben voortgebracht, later nog aan andere kinderen van zooveel minder beteekenis het aanzijn te schenken.

Boeddha's ware naam was GOTAMA. Maar evenals Jezus door zijn volgelingen met den naam Christus werd aangeduid, zoo werd ook later door Boeddha's aanhangers de naam Gotama als oneerbiedig aangemerkt en gaven zij hun meester een reeks andere benamingen, zooals TATHAGATA

of ook Siddhartha d. i. „hij die zijn bestemming vervuld heeft", nog liever Sakya-muni d. i. „de wijze der Sakyas", terwijl de algemeene naam Boeddha niet anders zeggen wil dan „de verlichte."

De overlevering laat Gotama reeds in zijn prille jeugd uitmunten door geestesgaven en buitengemeene lichaamskracht; zoo zou hij een pijl zóó diep in den grond geschoten hebben, dat een fontein ter plaatse ontsprong. Zestien jaren oud, verslaat hij in edelen kampstrijd tal van medewervers en wordt hem zijn nicht van vaderszijde Yasodhara d. i. „de roemaanbrengende", dochter van Amrita en ook wel Gopa geheeten, ten huwelijk gegeven. Zij baarde hem weldra een zoon, Rahula genaamd, die later als een, overigens naar het schijnt vrij onbeteekenend, lid in de Orde zijns vaders werd opgenomen; verder echter hooren wij niet van hem. Wel daarentegen van Gotama's neef Devadatta. Het verhaal gaat, dat Boeddha weigerde hem in zijn Orde op te nemen alvorens hij zich die eer waardig gemaakt had door eerst al zijn rijkdommen aan de armen te schenken: een verhaal, dat sterk herinnert aan dat van den rijken jongeling in het N. T. Hoe het zij, door welke drijfveeren dan ook bewogen, Devadatta wierp zich later op als Boeddha's mededinger en trachtte op eigen hand een nieuwe orde met veel strenger leefregels te stichten. Door die handelwijze maakte hij zich tot voorwerp van het odium theologicum der rechtzinnige Boeddhistische schrijvers, volgens wier voorstelling hij ons als een tegenhanger van den Judas der Evangeliën voorkomt.

Maar keeren wij terug tot Gotama. Nog jarenlang na zijn huwelijk leefde de prins voort aan het hof zijns vaders, omgeven door de pracht en glans der huishouding van een Oostersch vorst. Maar van bespiegelenden geestesaanleg en reeds vroeg geneigd tot overpeinzingen, gevoelde hij zich toch te midden van die omgeving niet bevredigd, gekweld als hij werd door een knagende zielsbehoefte, welke al die genietingen voor hem van hare aantrekkelijkheid beroofde. Wel zocht zijn vader, bevreesd voor de hem gedane profetie, zijn zoon afgesloten te houden van alle aanraking met de minder zorgelooze en luisterrijke buitenwereld en zijn aandacht te kluisteren door een keur van schoonste dochteren des lands, hem gevangen houdende als (naar de dichter zegt) „in een kerker, waar de min cipier, de vreugde dorpelwachter was." Maar niets mocht baten: het lot, waartoe de toekomstige Boeddha was voorbeschikt, zou onafwendbaar aan hem vervuld worden. Rondrijdend in de buurten van het paleis, ontmoet hij achtereenvolgens een grijsaard, gebogen onder den last des ouderdoms, een jongeling aangedaan met een walgelijke pestziekte, een weeklagenden stoet, een doode heendragend ter laatste rustplaats, en eindelijk een kluizenaar die alle wereldsche genietingen heeft vaarwelgezegd.

Dat schouwspel maakt een onuitwischbaren indruk op zijnen geest; het brengt hem tot nadenken over het vergankelijke van al het aardsche, gelijk een dergelijke plotselinge inkeer van gedachten bij edele en fijngevoelige naturen een geenszins ongewoon verschijnsel is. Waartoe

ouderdom, ziekte, dood? zoo vroeg hij zich af. Voortpeinzend over die zich zelf gestelde vraag, komt hij tot inzicht van het ontzaglijk lijden dezer wereld. Maar hierbij blijft hij niet staan; hij wil komen tot de oplossing van het probleem: van waar al dat leed, waaraan is zijn ontstaan te danken, en indien het is op te heffen, langs welken weg is dan die opheffing te bereiken?

Gevoelende, dat voor de overdenking dier hoogstgewichtige en diep ingrijpende vraagstukken zijn vorstelijk-weelderige levenswijze geenszins de gewenschte gelegenheid aanbiedt, besluit hij zijn schitterende toekomst prijs te geven. In de stilte van den nacht bestijgt hij zijn lievelingsros Kanthaka, met voorkennis slechts van zijn trouwen dienaar Chanda, tot wien hij — niet ongelijk aan Jezus' „mijn rijk is niet van deze aarde" — de woorden richt [1]):

„Een troon was niet het doel
Van mijne komst. Het Rijk, dat ik begeer,
Is meer dan vorstendommen, alle een prooi
Van wiss'ling en verderf!"

Zoo verlaat de vorstenzoon, eerst 29 jaren oud, vrouw en kind om zijn vroeger leven van weelde te verwisselen voor een van ontbering en in de eenzame wildernis den weg te zoeken tot waar geluk. Een dergelijk zich onttrekken aan de wereld en vrijwillig afstand doen van hare vermaken was overigens in Gotama's tijd hoegenaamd

1) Edwin Arnold. Het licht van Azië, vert. door Dr. H. U. Meyboom. 2de druk. Amst. 1895, pag. 82.

geen vreemd verschijnsel. Zeer talrijk waren zij, die langs dien weg streefden naar volmaking en verlossing, zich zelven beschouwende als uitverkorenen, die een slechts weinigen gegeven graad van verlichting bereikt hadden. Rijke en voorname jongelingen voelden zich veelal geroepen de banden los te scheuren die hen aan dit aardsch bestaan kluisterden, om dakloos en ellendig, verstoken van alle vreugde en genot, als bedelaar rond te zwerven of als kluizenaar zich terug te trekken.

Afgezonderd in de eenzaamheid — te Uruvela, dicht bij het hedendaagsche Gaya, — legt Gotama zich naar de gewoonte der Brahmaansche asceten jarenlang allerlei zelfkwellingen op en ontberingen. Maar desondanks vindt hij den vrede en zielsrust niet, die hij zocht. Eindelijk, na zeven jaren, begint hij als een andere Luther de ijdelheid en het ongenoegzame dier kwellingen in te zien. De weinige genooten die zijn lot deelden, keeren daardoor gramstorig zich van hem af. Aan zichzelf overgelaten, overvalt hem een ontzettend gevoel van neerslachtige verlatenheid. De geest der vertwijfeling, door welken zoovelen, den afmattenden strijd moede, te gronde gericht werden, zoekt ook hem te overmeesteren. Zal hij terugkeeren en zullen daarmede de lange jaren van zelfopoffering en streven naar wijsheid tot onvruchtbaarheid gedoemd zijn? Neen, nog laat Gotama zich niet ontmoedigen. Peinzend zit hij dagen achtereen aan den oever der Nairanjana onder den Bodhiboom of „boom der kennis"; en als hij eindelijk oprijst, dan is hem een licht opgegaan en ziet hij den weg, dien hij in 't vervolg te bewandelen heeft, duidelijk voor zich

afgebakend. Het is niet te verwonderen, dat de Boeddhisten voor dien Bodhi-boom (de *ficus religiosa* der plantkundigen) een heiligen eerbied koesteren en dat hij hun tot een zinnebeeld geworden is van verlossing, gelijk het Kruis dat is voor de Christenen. Want onder zijn loover heeft hun Meester leeren inzien, dat de oorzaak van alle kwaad en lijden gelegen is in zinsbegoocheling en begeerte; dat macht, roem en eer, jeugd, schoonheid en zingenot slechts ijdele illusies zijn; dat, dooden wij in ons de zucht en den dorst naar levensgenot, wij daarmede vanzelf ook alle leed en smart vernietigen. En in die na zooveel strijd verworven kennis zou hij ook anderen laten deelen: hij zou de verlossing gaan prediken door zelfbeheersching en liefde, de reiniging van hart zonder vormelijke plechtigheden of zelfgenoegzame en onvruchtbare zelfkwelling.

Maar nog is zijn tweestrijd niet ten einde. Want MARA, de Geest des kwaads en vorst der duisternis, vreezende dat door die prediking aan zijn macht en heerschappij groote afbreuk zal gedaan worden, zoekt met alle middelen die hem ten dienste staan, den Verlichte van zijn voornemen af te brengen. Eerst zendt hij den Geest des twijfels. Deze nadert en tracht den Boeddha te ontmoedigen door hem toe te fluisteren: Waartoe dit alles goed? ge zult niet begrepen en uwe edele bedoelingen zullen miskend worden. Maar die stem, waardoor zoovele sublieme geesten den moed verloren en hunne hooge aspiraties vaarwel zeiden, bleef hier zonder vrucht. Dan neemt de verzoeking een zinverleidenden vorm aan: de APSARAS, een ontelbare schare verlokkelijke maagden, spreiden in wulpschen dans

haar bekoorlijkheden ten toon. Wederom tevergeefs. Ten einde raad, komt Mara in eigen persoon, alle koninkrijken der wereld voor Boeddha's oog ontrollend en hem roem, welslagen en macht voorspiegelend, indien hij slechts wil aflaten van zijn besluit. Maar tot den einde toe blijft Boeddha standvastig.

Zegevierend uit dien geweldigen zielsstrijd te voorschijn getreden, begint Boeddha als prediker in de buurt van Benares op te treden; en de eersten, die zich openlijk tot zijn discipelen verklaren, zijn juist zijn vroegere vijf metgezellen in de wildernis — te beginnen met den grijzen Kondanya — die, toen Gotama de ascese als heilsweg prijs gaf, aanvankelijk zich van hem hadden afgewend. Door de grootheid zijner leer en de kracht zijner overtuiging neemt het aantal zijner aanhangers voortdurend toe, en onder de eersten dezer behoort Bimbisara, vorst van het rijk Magadha en resideerende in de hoofdstad Rajagriha. Verder reizend, komt Boeddha ook terug in zijn vroeger rijk en ziet daar na jarenlange scheiding zijn vrouw Yosodhara weder, die zich als een der eerste Boeddhistische nonnen in de Orde laat opnemen. Tevergeefs poogt zijn vader hem te overreden zijn ouden rang weer in te nemen; voorgoed heeft Boeddha van alle wereldlijke heerschappij afgezien. Meer dan veertig jaren lang trekt de voormalige koningszoon van plaats tot plaats al leerende rond, overal de heilswaarheid verkondend en slechts gedurende de drie of vier regenmaanden (Juni—Sept.) in éénzelfde oord verblijvend om zich meer bepaaldelijk te wijden aan het

onderricht zijner discipelen. Voortdurend waren leer en leven bij hem in de schoonste harmonie. „Toen zijn aanzien reeds lang zijn hoogtepunt bereikt had en zijn naam door geheel Indië onder de eersten genoemd werd, kon men dag aan dag den man voor wien koningen zich bogen, door straten en stegen van huis tot huis zien trekken met zijn bedelnap in de hand en zonder een wensch te uiten, zwijgend wachtende met neergeslagen blik of hem een bete broods geschonken wierd" [1]).

Eindelijk, tachtig jaren oud geworden, legt hij het hoofd ter ruste in KUSINAGARA ten N. W. van Patna, den geest gevend in het bijzijn van zijn neef en meestgeliefden leerling ANANDA.

Wij kunnen zoodoende Boeddha's leven gevoegelijk verdeelen in drie opeenvolgende tijdperken:

1—29ste jaar. Jeugd, huwelijk, huiselijk leven.

30—36ste „ Voorbereiding in eenzaamheid.

37—80ste „ Openlijk optreden als rondreizend leeraar.

Deze perioden komen overeen met die in het leven des Brahmaans, dat evenzoo de stadiën doorliep: 1. leerjaren als ongehuwd student; 2. familieleven als gehuwd huisvader; 3. afzondering als kluizenaar; 4. rondreizen als ascetisch levend prediker [2]).

---

1) H. OLDENBERG. op. cit. pag. 161.

2) Zie Bijlage B.

§ 2. LEGENDARISCHE VERHALEN.

Door de Boeddhisten wordt de stichter van hunnen godsdienst geenszins beschouwd als een bovennatuurlijk wezen, als een God, op aarde neergedaald. Ook zijn leeringen zijn geen geïnspireerde openbaringen, hem onmiddellijk door de Godheid in den mond gelegd, evenmin als de vereering van den Meester het karakter draagt van eenige verzoenende offerande of ook de komst van een nieuwen Boeddha in later tijden is buitengesloten. De plaats van den Boeddha in het Boeddhisme is een geheel andere dan die van den Christus in het Christendom.

Desniettemin zijn in verloop van tijd door Boeddha's aanhangers aan diens leven zulk een tal van vreemdsoortige legenden verbonden, dat deze den Franschen geleerde SÉNART zelfs er toe brachten Boeddha niet als historisch persoon, maar als eene menschelijke inkleeding eener zonnemythe op te vatten. Nu zijn voorzeker vele mythen van Krishna [1]) in de Boeddha-legende overgegaan. Maar terwijl Sénart en Kern die mythen in Boeddha's leven als hoofdzaak beschouwen, zien Rhys Davids en Oldenberg ze veeleer aan als bijvoegsels tot een werkelijk historische kern. Ongetwijfeld is de legendarische biographie van Boeddha met vele mythen doorweven. Maar in zijn astronomisch-kosmologische interpretatie van alle overgeleverde gebeurtenissen schijnt KERN, hoofdzakelijk steunende op Sanskrit-teksten

1) KRISHNA is evenals Boeddha een der tien incorporaties van Vischnu, die met Brahma en Shiva de Brahmaansche drieëenheid vormt. Zie Hfdst. II § 4.

van het Noordelijk Boeddhisme, te ver gegaan; heeft hij, met hoeveel talent en welk ontzaglijk materiaal zijn standpunt ook verdedigend, m. i. te veel willen bewijzen en in die vèrgaande overtuiging niet algemeen aanhang gevonden.

Dit alles neemt niet weg, dat aan die legenden een hooge beteekenis toekomt. „Neem uit het Boeddhisme het leerstuk, dat de Heer uit den hemel is neergedaald om het schepselenheir door de wederverkondiging der waarheid te verlossen, weg; ontdoe het van het geloof aan de vleeschwording van 't zedelijk ideaal, en gij hebt het van alle kracht beroofd" [1]). Want ook hier geldt het woord van Renan: „Een godsdienst, die zoo duidelijk ware als de geometrie, zou geen liefde en zou geen haat wekken." Zonder transcendentale elementen is een volksgodsdienst nu eenmaal niet mogelijk. Ook bij Jezus zou een nauwkeurige biographie, kritisch doorwerkt en berustend op wetenschappelijk-historische grondslagen, indien zij algemeen als waarheid werd aangenomen, ongetwijfeld aan den indruk en den invloed zijner persoonlijkheid onherstelbare afbreuk doen.

Hoogst merkwaardig is de treffende overeenkomst, welke vele Boeddha-legenden vertoonen met die aangaande Jezus' leven. Reeds zijn moeders naam Maya is geen andere dan die van Maria. In den aanvang zijns levens voorspelt zekere Asita (of Dewala) als een andere Simeon de wonderbare toekomst des jonggeborenen. Zeven jaren oud, beschaamt hij door zijn vroegrijpe kennis de meest ervaren leermeesters, als Jezus de Schriftgeleerden in den tempel. De vruchtelooze

1) Kern. Geschiedenis van het Buddhisme I. pag. 423.

verzoeking door Mara vindt haar parallel in die van Jezus in de woestijn door Satan. Het te drinken vragen (van Ananda) aan de Tschandala-vrouw [1]) Prakriti doet levendig denken aan de Samaritaansche vrouw bij de bron; de ontmoeting met de courtisane AMBAPALI aan Maria Magdalena; de legende van den aalmoezenpot, niet te vullen door de schatten van den rijke maar wel door de bloemen van den arme, aan het penninkske der weduwe. En evenals bij Jezus wordt ook Boeddha's geboorte en sterven vastgeknoopt aan bovennatuurlijke gebeurtenissen. Hij zou uit den hemel zijn neergedaald, zijn geboorte door miraculeuse conceptie voorafgegaan en zijn moeder maagdelijk gebleven zijn, analoog met het leerstuk der immaculatie; terwijl na zijn dood een soort herrijzenis en transfiguratie voor de oogen zijner leerlingen zou plaats gevonden hebben, niet ongelijk aan Jezus' hemelvaart.

Andere legenden weer schilderen op treffende wijze Boeddha's zelfverloochende liefde, zijn bereidwilligheid zich op te offeren voor andere schepselen, zelfs al behooren zij tot de dierenwereld. Een harer verhaalt dat hij in een zijner vroegere incorporaties zich aanbood tot voedsel voor een hongerende tijgerin met hare jongen. Een ander weer meldt dat in zijn voormalige belichaming als haas, hij zich vrijwillig bereid verklaarde den god Sakra, die hem tegenkomt als hongerig Brahmaan, tot spijs te strekken. „Ga heen," sprak de haas, „zamel hout en leg vuur aan; ik wil mij zelven braden en gebraden kunt gij mij eten."

1) d. i. voortgesproten uit de vermenging van een Brahmaansche moeder met een Sudra-vader en daardoor een ware Paria. Zie Bijlage A.

En ter eeuwige herinnering aan die voorbeeldige zelfopoffering teekende de Godheid het beeld van den haas op de maanschijf, alwaar het volgens de Kalmukken thans nog duidelijk zichtbaar is (Pallas).

Evenals de legenden, doet ook het verhaal van vele voorvallen uit Boeddha's leven sprekend denken aan soortgelijke verhalen in de Evangeliën. Als voorbeeld daarvan willen wij een paar dezer iets uitvoeriger vermelden. Kiezen wij daartoe vooreerst de ontmoeting van Boeddha met den rijken Brahmaan Bharadvaja. Deze, zijn oogst binnenhalend en met afgunstig oog den eerbied ziende welke den aankomenden Meester bewezen wordt, zegt tot hem: „Ik ploeg en zaai, en geploegd en gezaaid hebbende, eet ik. Het ware beter, indien ook gij ploegdet en zaaidet om later voedsel te vinden om te eten." En de Leeraar antwoordde: „Ook ik ploeg en zaai, en geploegd en gezaaid hebbende, eet ik." Wederom sprak de Brahmaan en zeide: „Ge zegt, ge zijt landbouwer, maar ik zie daarvan geen teekenen. Waar zijn uwe ossen en uw zaad en uw ploeg?" Toen hernam de Meester het woord, zeggende: „Geloof is het zaad dat ik zaai, en goede werken zijn als de regen die het vruchtbaar maken; wijsheid en nederigheid vormen den ploeg en mijn geest is de leidende teugel. De zedewet is mijn handvat, ernst mijn ploegschaar en ijver mijn trekos. Zoo ploegend vernietig ik het onkruid der ijdele verwachtingen; door dit ploegen houdt alle leed op en de oogst, dien het opbrengt is de hemelsche gelukzaligheid van het Nirvana."

Een ander maal komt een vrouw met name Kisagotami

tot hem, in diepe smart haar gestorven kind meevoerend. „Heer en meester!" roept zij uit, „geef mij eenig geneesmiddel om mijn kind weer gezond te maken; zeg mij slechts welke kruiden gij daartoe noodig hebt?" „Breng mij een mosterdzaad", zoo luidt het antwoord, „maar uit een huis waar nimmer zoon of echtgenoot, bloedverwant of slaaf gestorven is". Vol hoop en vreugde gaat de vrouw henen. Maar waar zij ook aanklopt, nergens of er is wel eens iemand gestorven. Toen ging haar een licht op; en vol eerbied tot den Boeddha wederkeerend, zegt zij vol berusting tot hem: „Heer, ik heb het mosterdzaad niet gevonden; want de levenden zijn weinige, maar de dooden vele."

---

§ 3. BOEDDHA'S PREDIKING.

De groote aanhang, dien het Boeddhisme zich al dadelijk bij zijn verschijnen in Indië verwierf, vindt zijn verklaring in verschillende omstandigheden, maar bovenal, naar ons voorkomt, in de aansluiting der nieuwe leer aan den reeds bestaanden godsdienst, in haar sociaal karakter en in haar humanen geest. Bezien wij elk dier punten nader.

Het Brahmanisme had in vele opzichten den bodem bereid voor de komst en het welslagen van het Boeddhisme. Dit laatste ontleende niet alleen een groot deel zijner dogmata, maar ook den aard van zijn godsdienstig denken en voelen aan de wijsbegeerte der Brahmanen, gelijk het Christendom ontsprong uit het Judaeïsme. Het was als het

ware een kind er van; en zijn stichter, verre van zich als afvallige op te werpen, deed zich veeleer voor als den waren tolk en voleinder van de meest gewichtige denkbeelden die in de Brahmaansche philosophie lagen opgesloten. Want men houde wel in 't oog, dat de destijds hoog ontwikkelde ritus, veelvuldig offeren, godengeloof en kennis der Veda's, niet zoozeer tot de wijsbegeerte der Brahmanen behoorden, als wel dienstig geacht werden voor de onontwikkelde groote menigte. Tusschen het ware Brahmanisme en het Boeddhisme bestond een sterke innerlijke verwantschap en wel dermate, dat KERN het Boeddhisme slechts een „variëteit van het Hindoeïsme" noemde [1]).

Het Brahmanisme evenwel was in de fout vervallen van op te gaan in een dialectisch-sceptische disputeerkunst, waarmede tal van systemen werden opgebouwd om kort daarop weer te worden omvergeworpen. Virtuositeit was in de plaats getreden van een diep en krachtig geloof, de grondslagen voor een zedelijk leven waren ondermijnd en een hartstochtelijk verlangen naar verlossing van dit aardsch bestaan ging gepaard met duidelijke kenteekenen van een om zich grijpend zedenbederf. Toen verscheen Boeddha, die den nadruk legde niet op metaphysische leerstukken, maar op het individueel moreele leven.

Vervolgens bracht Boeddha tot een samenhangend, logisch geheel de denkbeelden van gelijkheid en van rechtvaardigheid, welke reeds lang in den geest van sommigen der meest verlichte Brahmanen geleefd hadden. Zijn invloed op de

---

1) KERN. Geschiedenis van het Buddhisme. I. pag. 281.

volksklassen vloeide voor een groot deel voort uit zijn openlijk optreden tegen een menigte misbruiken en vooroordeelen, waaronder het volk zuchtte. De Boeddhistische beweging vormde een natuurlijke reactie tegen de dwingelandij en bevoorrechting der Brahmanen; zij was een overgang van geestelijke voogdijschap tot de wijdstrekkendste verdraagzaamheid en stelde een geestelijk-zedelijke in de plaats van een geboorte-aristocratie.

Als erfelijke kaste dankten de Brahmanen alles aan hun afkomst, en daarmede achtten zij ook hun bevoorrechting volkomen gerechtvaardigd. Het Boeddhisme nu wierp — niet als sociaal verschijnsel, maar op moreel gebied — het privilege omver der geboorte, zooals dit was neergelegd in het kastensysteem [1]). Het verschil in kaste behield daarin wel zijn maatschappelijke beteekenis, maar het verloor alle godsdienstige wijding. Hoewel democratisch van aard en niet gunstig gestemd jegens kastengeest, wilde Boeddha's prediking toch geenszins de politieke macht der Brahmanen omverwerpen, noch eenige staatkundige hervorming of maatschappelijke omwenteling teweegbrengen. Dat een dergelijk karakter haar ten eenenmale vreemd was, blijkt genoegzaam uit het eeuwenlang vreedzaam samenleven van Brahmanisme en Boeddhisme. Maar wèl ontnam Boeddha, zelf voortgesproten uit de kaste der Kchatryas, den Brahmanen de rol van onmisbare middelaars tot verlossing en verklaarde hen slechts dan achtenswaard, wanneer zij in zedenreinheid zich de meerderen toonden; hij

1) Zie Bijlage A.

ontkende, dat hun reeds a priori als erfdeel een hoogere zedelijke voortreffelijkheid zou toekomen. Niet door geboorte, zoo leerde hij [1]), behoort iemand tot lage kaste of wordt Brahmaan, maar alleen door zijn daden; en die gedachte drukte EDWIN ARNOLD dichterlijk uit in de versregelen [2]):

„Menschenmin en nood maakt allen één.
Wat weet de zilte traan of 't roode bloed
Van kasten? Niemand treedt het leven in,
Aan 't hoofd gemerkt met tilka, noch de hals
Getooid met heilig koord. Wie 't goede dient
Is hooggeboren, laag wie zonde doet."

Met het voorgaande hangt nog een ander punt samen. De Brahmanen, zich hoog verheven achtend boven de overige volksklassen, voelden zich geenszins geroepen ook dezen de hun deelachtig geworden goederen des geestes te laten deelen; voor haar werden ritus, vormendienst en offeranden ter tegemoetkoming aan hun onontwikkelde godsdienstige behoeften voldoende gerekend. Waren de Vedânta en de Samkhya in haar diepzinnige metaphysische bespiegelingen slechts door de hoogst ontwikkelden te volgen, het Boeddhisme predikte zijn leer tot allen, tot het geheele volk, niet enkel tot de Brahmanen; het wilde een heilswaarheid verkondigen, die voor een ieder, afgezien van zijn verstandelijke begaafdheden en maatschappelijke positie, bevatte-

1) VASALA SUTTA 27. Vgl. DHAMMAPADA 393.
2) OP. CIT. pag. 113.

lijk was. Vandaar ook dat in die prediking voortdurend beelden, ontleend aan het dagelijksch leven, zoowel als parabelen en allegorische toespelingen op het landbouwbedrijf en op bekende natuurverschijnselen een zoo groote rol spelen [1]).

Eindelijk: de leer van Boeddha paarde aan diepen ernst een grooten geest van menschlievendheid, zelfverloochening en weldadigheidszin. Ware Boeddha slechts als theoretiseerend philosoof opgetreden, nimmer zou zulk een wereldhistorische invloed van hem zijn uitgegaan; hij zou slechts als zoovele andere wijsgeeren een kleine school van volgelingen hebben nagelaten. Want redeneeringen alleen vermogen nimmer de groote menigte in beroering te brengen; slechts wanneer tot haar sentiment gesproken wordt, raakt zij in beweging. Boeddha nu gaf haar een godsdienst van practische moraal, die voortdurend naastenliefde predikte en zoowel tot steun als tot gids dienen kon op den levensweg.

---

1) Zoo wordt bijv. de deugd vergeleken bij een schat, die niet kan verloren gaan en dien geen dief kan stelen; de tot inzicht gekomen wereldling bij de maan, die van achter het wolkenfloers te voorschijn komt. Zie verder Hfdst. IV.

HOOFDSTUK II.

DE VERBREIDING VAN HET BOEDDHISME.

---

§ 1. INLEIDING.

De zegenrijke leer van Boeddha zou niet beperkt blijven tot Indië. Het Brahmanisme, evenals het Judaeïsme, was streng nationaal; het Boeddhisme evenals het Christendom kosmopolitisch. Langzamerhand breidde de leer zich uit tot ver over de grenzen van het land harer geboorte; en overal waar hare zendboden kwamen, won zij de harten der hoorders en oefende zij een beschavenden invloed. De zeden van Azië werden door haar hervormd; ruwe en wreede barbaren door haar herschapen in vreedzame, ordelievende volkeren. Voor een groot deel heeft het Boeddhisme dat ongekend welslagen te danken aan den buitengewonen ijver, menschlievendheid en zelfopoffering zijner zendelingen, die onvermoeid en niet afgeschrikt door gevaren en ontberingen, heinde en ver trokken om de blijde boodschap der menschheid te verkondigen.

Gunstig steekt in die verbreiding de geschiedenis van het Boeddhisme af bij die der Christelijke kerk door den volkomen vreedzamen, geweldloozen weg, die daarbij steeds

gevolgd werd. Nimmer heeft het Boeddhisme zijn geloof willen opdringen; het heeft slechts de oogen willen openen voor de heilswaarheid. Reeds Asoka verklaarde in een zijner edikten: „Ziehier de kern onzer levensbeschouwing: zijn eigen godsdienst hoogschatten, maar dien van anderen niet kwetsen of minachten. Dat onderlinge eerbiediging in geloofszaken besta ondanks verschillen in overtuiging; want zóó handelend, vermeerdert men eigen geloof en versterkt dat van anderen. In iederen godsdienst komen leeringen voor, die verdienen behartigd te worden. Wie van God bemind is, acht geen gave hooger dan de vermeerdering van geloof en volmaking; en dit is het oogmerk van alle godsdiensten."

Die heerlijke tolerantie is ook in vervolg van tijd gehuldigd. Nimmer is het Boeddhisme verbreid door het zwaard of anders dan door moreele en intellectueele overtuiging. Volslagen verdraagzaamheid was ten allen tijde een zijner fundamenteele leerstukken. „There is no record known to me," zegt Rhys Davids [1]), „in the whole of the long history of Buddhism, throughout the many countries where its followers have been for such lengthened periods supreme, of any persecution by the Buddhists of the followers of any other faith."

Bij het uitgestrekte veld, dat langzamerhand door het Boeddhisme veroverd werd, was uit den aard der zaak niet te verwachten, dat het overal volkomen denzelfden vorm zou aannemen. Vooral in het Noordelijk Boeddhisme zijn oude,

---

1) Hibbert Lectures 1881, pag. 231.

reeds van vroeger bestaande voorstellingen saamgeweven met latere meer wetenschappelijke, en heeft de dichterlijke allegorie door een verkeerd begrijpen dikwijls haar zinnebeeldig karakter verloren om als letterlijke waarheid misverstaan te worden. In verband met zijn gemis van scherp omschreven en onbuigzame dogma's, en met de omstandigheid dat het hoofdgewicht gelegd werd op de moraal, terwijl de metaphysische begrippen van ondergeschikt belang geacht werden, kenmerkte zich het Boeddhisme door een buitengewoon aanpassingsvermogen, waardoor het zich kon aansluiten aan de godsdienstige voorstellingen, die het in de landen waartoe het doordrong, alreede aantrof. De vereering van godheden, in zooverre deze niet onmiddellijk met de moraalleer in strijd kwam, liet het ongehinderd; en zoo is het ook te begrijpen, dat het in vele landen vreedzaam samenleefde met andere godsdiensten, zooals in China met Confucianisme en Taoïsme, in Japan met Shintoïsme. Kenmerkend is daarbij, dat terwijl de hoogere standen vasthielden aan de oude vormen, het Boeddhisme juist onder de lagere volksklassen zijn grootsten aanhang vond.

De zuivere leer van Boeddha was evenwel nimmer het eenig geloof van de groote meerderheid harer belijders. De onvervalschte denkbeelden van elken godsdienst bleken steeds voor de groote menigte te machtig, of liever te onmachtig. Het volk was niet rijp voor de edele en eenvoudige moraalleer; zijn behoefte aan mystiek en Goden was te sterk: als zuivere wijsbegeerte kon het Boeddhisme door de groote massa niet als godsdienst worden aangenomen. „Seinem Wesen nach religiösen Elementen fremd, hat der

Buddhismus um als Religion zu erscheinen, eine Maske aufgesetzt durch Einführung eines gewissen Kultus; er ist eine Philosophie im Gewande einer Religion". [1])

Een soortgelijk verschijnsel vinden wij in de geschiedenis van het Christendom; ook hier sloop een goed stuk Grieksch-Alexandrijnsche philosophie in het leerstelsel binnen, onderging de oorspronkelijke gedaante een zware corruptie en werden weldra kerk, priesters en leerstukken toegevoegd. „Religious ideas", zoo drukt George Eliot het voortreffelijk uit, „have the fate of melodies, which, once set afloat in the world, are taken up by all sorts of instruments, some of them wofully coarse, feeble or out of tune, until people are in danger of crying out that the melody itself is detestable." Zooveel is zeker, dat vele niet-Christenen een zuiverder en helderder blik toonen te bezitten op den waren zin van Jezus' woorden dan menig officieel bekenner zijner leer; en dat Christus, op aarde weergekeerd, de meesten zijner vurigste aanhangers niet of nauwelijks als zoodanig zou herkennen. Allerlei is in den Bijbel gelezen, wat er hoegenaamd niet in staat; of de woorden zijn uitgelegd op eene wijze als geenszins in de bedoeling lag. Over de reinste en meest verheven denkbeelden is dogmatiseerend en scholastisch gemuggezift; en aan de letter hangend, woorden voor gedachten stellend, is haatdragend en sophistisch erover geredekaveld.

Maar een dergelijke verbastering is min of meer het lot van alle godsdiensten. Hun plasticiteit is veel grooter dan

1) Is. Silbernagl. Der Buddhismus nach seiner Entstehung, Fortbildung und Verbreitung. München 1891 pag. 33,

gewoonlijk wordt aangenomen: onder den uiterlijken schijn van onbuigzaamheid en ondanks een vasthouden aan hun fundamenteel karakter, ondergaan zij voortdurend veranderingen. Een godsdienstvorm in zijn definitieve gestalte is niet zoozeer het werk van den Stichter, als wel het geleidelijk gevormd produkt der geloovigen. De dogmata ontstaan niet kant en klaar, noch blijven onveranderd; zij worden gewijzigd naar de behoeften der aanhangers, die ieder voor zich naar gelang van persoonlijken aanleg en behoeften elementen er in neerleggen, die den oorspronkelijken stichter vreemd waren. Ondanks hun schijnbare onveranderlijkheid verkeeren de godsdiensten in voortdurende evolutie en metamorphose; en dit is een voorwaarde zoowel als een kenmerk hunner blijvende levensvatbaarheid. Als een organisme verkeeren zij in onophoudelijken groei, ontwikkeling en aanpassing; en onder vorming van sekten voegen zich de dogma's naar de denkbeelden en behoeften der geloovigen. Ware dit niet het geval, zij zouden versteenen en kracht en invloed inboeten.

---

§ 2. VERBREIDING IN HET ZUIDEN.

De beroemde veldtocht van Alexander de Groote naar Indië, beschreven door Plutarchus, valt in het jaar 327 v. C. De heldhaftige vorst, binnengedrongen uit Bactrië, trekt over den Indus, verslaat koning Porus aan den Jhelum (Hydaspes), maar moet, niettegenstaande het rijk Cashmere hem reeds onderwerping aanbiedt, de voortzetting van zijnen

tocht opgeven en met achterlating van een deel zijner troepen zich inschepen en den terugtocht aanvaarden.

Gelijk bekend, spatte bij zijn kort daarop gevolgden dood het groote rijk uiteen. Een zijner vele opvolgers, Seleukos Nikator, koning van Syrië (312—280 v. C.), geeft een zijner dochters ten huwelijk aan zijnen tijdgenoot, den uit lagen stand opgeklommen Indischen vorst Tschandragupta, raja van Magadha en bij de Grieken bekend als Sandrokottos (316—292 v. C.), terwijl hij aan het hof van dien schoonzoon te Pataliputta (het Palibothra der Grieken) den Griek Megasthenes als gezant (306—298) afvaardigt.

Bij zijn dood wordt Tschandragupta opgevolgd door zijn zoon Bindusāra, die weer een zoon heeft met name Piyadasi. Deze laatste, beter bekend onder den naam Asoka, wordt de Constantijn van het Boeddhisme; en het is dan ook niet te verwonderen, dat overal waar die godsdienst is doorgedrongen, zijn naam in dankbare herinnering voortleeft. „Indien," zegt Köppen, „iemands roem kan worden afgemeten naar het aantal zielen die zijn nagedachtenis eeren, naar het aantal stemmen die hem met lof vermeld hebben en nog vermelden, dan is Asoka voorzeker beroemder dan een Charlemagne of Caesar."

Asoka (259—222 v. C.) schijnt inderdaad een groot vorst geweest te zijn, wijs en verlicht, van wiens rechtvaardig en verdraagzaam bestuur de door hem uitgevaardigde, in zuilen gegrifte en zóó ons bewaard gebleven edikten een sprekend getuigenis afleggen [1]). Boomkultuur en aanleg van

1) De rotsinschriften van Piyadasi werden voor het eerst met geniale scherpzinnigheid ontcijferd door James Prinsep.

bronnen werden door hem bevorderd, hospitalen opgericht enz. Daarnevens maakte hij zich voor het Boeddhisme, waartoe hij zich eerst tijdens zijn regeering bekeerde, buitengewoon verdienstelijk door het verzamelen der heilige schriften, het instellen van een Dharma Mahāmātra of minister van eeredienst, het bouwen van kloosters en stūpa's [1]), alsmede het maken van rijkelijke schenkingen aan de Orde. Ook riep hij het groote Concilie te zamen van PATALIPUTRA, het hedendaagsche Patna. Dit was het derde van dien aard. Reeds dadelijk na den dood des Meesters was er een bijeengeroepen in Rajagriha onder leiding van Kāsyapa [2]), en in den loop der volgende eeuw (383 of 377 v. C.) een tweede in Vesali (Vaiçāli). Maar deze beide werden in belangrijkheid en uitgebreidheid verre overtroffen door de langdurige kerkvergadering van Patna, gehouden onder voorzitterschap van Tishya in 244 v. C.

Verder werden allerwege zendelingen uitgezonden. De gewichtigste dier missies was wel die naar Ceylon, destijds Lankā geheeten [3]), van Asoka's eigen zoon MAHENDRA (Pali: Mahinda) in 243 v. C. Met groote gunstbewijzen werd deze ontvangen door koning Tissa (250—230 v. C.), die o. a. op zijn aansporen de Thuparama Dagaba bouwde in ANURADHAPURA, alwaar ook de beroemde, thans nog levende Bodhi-boom geplant werd, die heette een loot te zijn van

---

1) De stupa's dienen ter bewaring van reliquieën; op Ceylon heeten zij Dagoba's.

2) KASYAPA is als de Petrus van het Boeddhisme, gelijk ANANDA met Johannes zou te vergelijken zijn. Een ander geliefd en beroemd leerling is SARIPUTTA.

3) Bij de Grieken TAPROBANE, verbastering van het Pali: Tampobanni.

dien waaronder Boeddha in Gaya gezeten had [1]). In de buurt dierzelfde stad had de groote apostel zijn in rots uitgehouwen studeercel. „Ik zal niet licht den dag vergeten," zoo verhaalt Rhys Davids, „toen ik voor de eerste maal die eenzame, koele en rustige kamer binnentrad, zoo eenvoudig en toch zoo schoon, waar meer dan tweeduizend jaren geleden de groote leeraar van Ceylon had neergezeten, gedacht en gewerkt gedurende de lange jaren van zijn vreedzaam en nuttig leven." Mahinda overleed kort na den dood van zijn beschermheer Tissa.

Behalve Anuradhapura verdienen op Ceylon vooral twee andere heilige plaatsen nog vermelding. Vooreerst de hoofdtempel van het schilderachtige Kandy, de Dalada Maligawa of „Paleis van den tand", waar de waardevolste reliquie, Boeddha's linker snijtand bewaard wordt in een belvormig verguld-zilveren overdeksel. Slechts enkele malen is het kleinood vertoond aan vorstelijke bezoekers; maar ook gewone stervelingen kunnen zich een denkbeeld er van vormen door een goed model, dat te vinden is in het Museum te Colombo. De oorspronkelijke tand werd, nadat hij door de Portugeezen, die Ceylon in 1505 bereikten, in Jaffna was buitgemaakt, op aanstoken van den fanatieken aartsbisschop in Goa in 1560 vernietigd, alhoewel Bureng Naung, vorst van Pegu, er een half millioen gulden als losprijs voor geboden had. Het exemplaar, dat er nu voor is in de plaats gesteld, is veel te groot

1) Volgens TENNENT's onderzoekingen is het wellicht de oudste historische boom der aarde, meer dan 21 eeuwen oud, en kan hij in ieder geval in leeftijd wedijveren met de Sequoia's van Californië.

van afmeting om ooit aan een menschenkind te hebben toebehoord.

De tweede plek, waarop wij doelden, is de top van den ADAMS-PEAK in het binnenland, een heiligen berg zoowel voor Hindoes en Mohammedanen als voor Boeddhisten, en door ontelbare pelgrims bestegen, omdat het heet dat op den top het reusachtig afdruksel te zien is van Boeddha's voet [1]). Na een nachtelijke bestijging van vijf uren bij het schijnsel van een lantaren, door jungle en langs een steil, slecht en lastig voetpad, bereikte ik den kleinen tempel op de kegelvormige spits en genoot daar in de stilte van den vroegen morgen een heerlijken zonsopgang, terwijl de bergpriesters een vreedzaam vruchtenoffer brachten.

Sedert Mahendra op Ceylon gekomen was, heeft het Boeddhisme daar voortdurend stand gehouden. Van alle latere monniken is verreweg de beroemdste BUDDHAGHOSHA, die omstreeks 430 n. C. naar het eiland verhuisde. Niet alleen schreef hij een groote encyclopaedie, de Visuddhi Magga of „pad der heiligheid"; maar tevens zette hij de commentaren of Aṭṭhakathā, die Mahinda uit het Pali in het Singhaleesch vertaald had, maar waarvan de oorspronkelijke tekst was verloren gegaan (evenals sedert Mahinda's vertaling), op nieuw in het Pali over [2]). In het jaar 450 trekt hij naar Burma en brengt daar de nieuwe leer, die

1) De Adams-Piek is niet de hoogste berg van Ceylon, de Pedurutalagalla bij Nuwara Eliya is hooger, maar naar mij bleek veel gemakkelijker te bestijgen.

2) Zie: Buddhaghosha's Parables, translated from the Burmese by T. Rogers. London 1870.

eerst twee eeuwen later, in 638 n. C. Siam bereikte [1]). Wanneer dit met Java heeft plaats gevonden, is niet recht zeker; maar in ieder geval bloeide daar het Boeddhisme in de 13de eeuw, waarvan de heerlijke overblijfselen van de prachtig gelegen Tjandi Boroboedoer, die van den tempel van Mandoet bij Magelang en van Brambanam (Parambanam) bij Djokjokarta welsprekende getuigenis afleggen.

---

§ 3. VERBREIDING IN HET NOORDEN.

Reeds spoedig na zijn eerste optreden verbreidde zich het Boeddhisme tot verre buiten de grenzen van zijn geboorteland. Maar terwijl het elders waar het doordrong, tot op den huidigen dag in onverminderde levensvatbaarheid bleef voortbestaan, is het juist in zijn bakermat, het vasteland van Voor-Indië, waar het in den aanvang zoo welig opschoot en eeuwenlang bloeide, thans nagenoeg geheel verdwenen. „Wie vermoedde destijds," zegt Oldenberg wel-

1) Met een enkel woord moeten wij hier melding maken van de ontelbare, maar onderling zeer gelijkvormige Dagoba's van Birma. Het wordt daar namelijk als een groote verdienste aangemerkt er een te bouwen; de meesten echter verkeeren in een vervallen staat, daar zij nimmer gerestaureerd worden als zijnde dit een noodeloos bijdragen tot een andermans verdienste. De Dagoba's hebben gewoonlijk den vorm van een gladde koepelvormige klok, naar boven uitloopende in een spitse steel en daardoor niet ongelijk aan een handbel. Soms ook, zooals op Java, zijn zij pyramidevormig met verschillende etages, waar men buiten omheen kan loopen om het rijkelijk aangebrachte relief in oogenschouw te nemen. Inwendig zijn de Dagoba's hetzij geheel volgebouwd, hetzij met een kleine opengelaten ruimte, die dan òf een Boeddha-beeld bevat en van buiten af toegankelijk is, òf eenvoudig is toegemetseld.

sprekend aan het slot van zijn werk, „dat vijf eeuwen later de gemeente der Boeddhisten Indië zou beheerschen, en dat hare zendboden ver buiten Indië, de zeeën doorklievend, de sneeuwvelden der Himalaya over trekkend, de woestijnen van Midden-Azië doorwandelend, het geloof van Boeddha aan volkeren brengen zou, wier namen zelfs men in Indië niet kende — aan volkeren, onder wie dit geloof nog heden voortleeft, terwijl in zijn geboorteland de geest van het Indische volk de leer van Boeddha reeds lang liet ten onder gaan."

Bij zijn verbreiding splitste zich het Boeddhisme in twee wèl te onderscheiden takken, die naar de ligging van het gebied waar zij heerschen, gewoonlijk als Noordelijk en Zuidelijk Boeddhisme worden aangeduid. Het laatste omvat de aanhangers van de zoogenaamde Hinā-yāna of „kleine wagen"; het is verbreid in Ceylon, Burma en Siam, en als zijn heilige boeken beschouwt het de in het Pāli geschreven Pitāka's [1]). Het Noordelijk Boeddhisme daarentegen beleidt de Mahā-yāna of „groote wagen"; het volgt den Canon, zooals die werd vastgesteld op het concilie van Kanishka, gehouden in Cashmere in het midden der eerste eeuw, en is verbreid in Nepal, Tibet, Mongolië, China, Korea en Japan.

Vergelijken wij beide vormen met elkander, dan blijkt dat de Zuidelijke veel meer eenheid van opvatting vertoont, veel hooger ouderdom aanwijst en hoogstwaarschijnlijk veel meer het oorspronkelijk Boeddhisme weergeeft. Dit

1) Zie bijlage C.

laatste te willen afleiden uit zijn Noordelijke gedaante, ware volgens Childers even dwaas als de kennis van het oorspronkelijk Christendom te willen leeren uit de literatuur van Abyssinië. Terwijl het Zuidelijk Boeddhisme zich afkeerig betoonde van speculatieve bespiegelingen en zijn ideaal bleef zien in het monniksleven, verzonk het Noordelijk meer en meer in metaphysische dogmata.

Een bizonder sterk voorbeeld van dusdanige vervorming vinden wij in Tibet, waar het Boeddhisme eerst in de 7de eeuw aanlandde. Hier is het geworden tot het Lamaïsme, dat zich vooral kenmerkt door een uitgewerkte hiërarchie met haar Dalai-Lama in Lhassa als geestelijk opperhoofd. In leer en organisatie wijkt dit Lamaïsme niet minder af van het oorspronkelijk Boeddhisme dan de Roomsch-Katholieke kerk van het oorspronkelijk Christendom. Ook hier werd in verloop van tijd door de Kerk een ingewikkelde ritus ingesteld, eensdeels om de behoeften der leeken te bevredigen, andersdeels om daardoor macht over dezen uit te oefenen.

De overeenkomst van dezen ritus met dien van de Kerk van Rome is zóó merkwaardig sterk, dat de Jezuïeten er een bespottelijke caricatuur in zagen, die de duivel had willen leveren van het Christendom; terwijl het grondig en onpartijdig werk van pater Huc (1847), die Tibet bereisd en op die punten van overeenstemming gewezen had, deswege als gevaarlijk op den Index geplaatst werd. Desniettemin blijft die overeenkomst treffend en is zij geenszins volledig opgehelderd. Ook in Tibet toch vinden wij een priester-coelibaat, -tonsuur en ornaat, een bisschopsstaf,

-muts en mantel, een rozenkrans, wierookvat, wijwater, kaarsen, amuletten, reliquieën en heilige beelden; verder koren, litanieën, sacramenten, processies en bedevaarten, mis, biecht, doop, bevestiging en vasten.

Daarnevens vinden wij ook enkele zeer eigenaardige gebruiken, waarvan een aequivalent moeielijk is aan te wijzen, zooals de gebedsvlaggen en -molens, die ik zelf gelegenheid had veelvuldig in de Himalaya waar te nemen. Eerstgenoemden zijn wapperende, veelkleurige stukken doek met magische spreuken als *„om mani padme hum"*, die door den wind heen en weer bewogen, verondersteld worden als even zoovele gebeden ten hemel te stijgen en zegen te doen neerdalen. De gebedsmolens zijn cylindervormige doozen, waarin met gebeden beschreven rollen besloten zijn; worden nu deze hetzij met de hand hetzij door stroomend water rondgedraaid, dan heeft dit dezelfde waarde als werden zij even zoovele malen met de lippen uitgesproken.

Veel vroeger reeds dan tot Tibet was het Boeddhisme doorgedrongen tot China, waar het in den loop der eeuwen een wisselenden bijval vond en thans, hoewel niet aangehangen door regeering en hoogere standen, vreedzaam werkzaam is nevens het nationale Confucianisme en Taoïsme. Zijn priesters echter, voortkomende uit de laagste klassen en met hun eentonigen werkkring ver staande buiten het drukke en nijvere Chineesche volksleven, hebben geen al te goeden naam.

In de eerste helft der Middeleeuwen werd Indië achtereenvolgens bezocht door de Chineesche reizigers Fah Hian

(400), SUNG-YUN (518) en HIUEN TSANG (629—45), wier reisberichten [1]) van groote waarde zijn voor de teekening van het toenmalig Indië. Ongeveer terzelfder tijd bereikte het Boeddhisme van uit China Korea (372 n. C.); en van daar uit weer in 552 n. C. Japan [2]), waar zijn verbreiding weldra sterk bevorderd werd door den prins-regent Shōtoku Taischi (593—621). Langzamerhand werd het daar tot den godsdienst van ongeveer drie kwart der bevolking; maar ook hier voornamelijk van de lagere standen, terwijl de hoogere en meer ontwikkelde klassen hetzij den Shinto-dienst bleven aanhangen, hetzij zooals vooral in den laatsten tijd, vrijdenkers of agnostici geworden zijn [3]). Daarentegen hecht de groote massa van het Japansche volk nog wel degelijk aan godsdienstigen cultus, zooals blijkt uit het druk bezoek der tempels en uit de groote scharen pelgrims die, met hun reisbagage op den rug rondtrekkend, in het voorjaar aan alle heilige plaatsen een bezoek brengen. Ook het bouwen van tempels als den onlangs voleindigden Higashi Hongwanji in Kyoto, bewijst welk een levende kracht er nog schuilt in het Japansch Boeddhisme. Wel is waar was het zoo diepzinnig oorspronkelijk Boeddhisme weinig geschikt voor het luchthartig, vroolijk en prozaïsch volk der Japaneezen. Maar wat het, afgezien daarvan, voor Japan geweest is, moge

1) Zie hiervoor de werken van STAN. JULIEN en SAM. BEAL.

2) Hierop wijst nog de naam der priesters of BONZEN (Bon-si), een verbastering van het Chineesche FAN-SEE of leeraars uit Indië.

3) Zie voor dit laatste een voortreffelijke verhandeling van Dr. L. BUSSE in de Mitth. der Deutsch-Ostasiat. Gesellsch. Hft. 50, 1892.

blijken uit de woorden van den in dezen zoo betrouwbaren CHAMBERLAIN [1]): „Alle opvoeding was voor jaren in handen van Boeddhisten. Het Boeddhisme voerde kunsten en geneesmiddelen in, goot overlevering en volkssprookjes in bruikbaren vorm, was de schepper der dramatische poëzie, en oefende een sterken invloed zoowel op de staatkunde als op ieder veld van maatschappelijke en geestelijke werkzaamheid. In één woord, het Boeddhisme was de leermeester, onder wiens leiding de Japaneezen opgroeiden."

---

§ 4. VERVAL IN INDIE: HET HINDOEISME.

In welken vorm de ontwikkelingsgang der menschheid ook moge plaats vinden, hetzij dan in een cirkel, spiraal of op- en neergaan in eb en vloed, — zooveel is wel zeker, dat zij moeielijk door een opgaande lijn zonder neerdalende onderbrekingen kan worden aangegeven.

Een sprekend voorbeeld daarvan levert ons Indië. In zijn geschiedenis kunnen wij een langdurige Boeddhistische periode onderscheiden van de 5de eeuw vóór tot de 8ste eeuw na Christus. Daarna verdween het Boeddhisme in betrekkelijk korten tijd nagenoeg spoorloos, en dat wel zonder aan hardnekkige vervolgingen te hebben blootgestaan. Welke verklaringen men daarvan ook getracht heeft te geven, de eigenlijke oorzaken van dat verval na een zoo

1) B. H. CHAMBERLAIN, Things Japanese. 2 Edit. London 1891, pag. 71.

langdurig bestaan zijn nog niet recht duidelijk, en een dergelijke terugkeer tot vroegere vooroordeelen schijnt inderdaad wonderbaar. De invallen en de vestiging van de Afghanen en andere Mohammedaansche volkeren kunnen hier moeielijk ter verklaring worden aangevoerd. Want het Boeddhisme was reeds nagenoeg vervallen toen deze verschenen; te beginnen in het jaar 1000 met den dapperen Mahmud van Ghazni, aan wiens hof de dichter Firdusi leefde. Vier eeuwen later volgde de inval van Tamerlan en een eeuw later die van zijn zesden opvolger, den genialen Babar (1482—1530), met wien de Moghul-dynastie een aanvang nam, welke haar glanspunt bereiken zou in Akbar den Grooten, tijdgenoot van Elisabeth. Aangezien nu die Mohammedaansche veroveringen weinig invloed gehad hebben op de geschiedenis van het Boeddhisme in Indië, kunnen wij ze hier verder met stilzwijgen voorbijgaan. Liever willen wij zien, wat voor het Boeddhisme in de plaats trad.

Met de verdwijning van het Boeddhisme hernam het Brahmanisme zijn vroegere heerschappij; evenwel niet in zijn oorspronkelijken vorm, maar sterk ontaard en verbasterd. Het splitste zich in een aantal sekten, ieder met haar bizondere goden en tempels; terwijl toch in de tijden der Veda's waarschijnlijk nog geen afgodsbeelden in tempels gevonden werden, die zooals nu aanhoudend, vooral bij feestelijke gelegenheden, met bloemen en andere ornamenten versierd werden. Dit vervormde Brahmanisme kunnen wij gevoegelijk onderscheiden met den naam Hindoeïsme.

De Hindoe is van nature door en door godsdienstig. Een zijner spreekwoorden luidt: »De Hindoe loopt, gaat zitten, eet, drinkt, werkt en slaapt op godsdienstige wijze". Maar in zijn onlogischen, afdwalenden en droomenden geest vermengen zich de meest tegenstrijdige geloofsleerstukken op een voor ons ten eenenmale onbegrijpelijke wijze. In zijn volksgeloof heerscht een vreemdsoortige mengeling van polytheïstisch fetischisme en Brahmaansch pantheïsme. Dezelfde man, die het eene oogenblik de meest gewaagde atheïstische beschouwing met overtuiging zal verdedigen [1]), werpt zich het ander oogenblik met evenveel overtuiging neer voor duizenden wonderbaarlijke en groteske godheden.

Er is niets in den hemel of op aarde, wat de Hindoe niet in staat is te aanbidden. Hij kent geen maat in het aantal zijner godheden; in een volksgezegde wordt zelfs gesproken van niet minder dan 330 millioen. Nergens ter wereld ontmoeten wij dan ook zoo vele godenbeelden; en in de groote steden worden de tempels geteld bij honderden en duizenden [2]). Het ware dan ook een hopelooze en onbegonnen arbeid, ook maar bij name alle goden en godinnen alsmede het heirleger heiligen en wijzen te willen opsommen.

---

1) Zoo heet het in de PURANA KASSAPA: „Er bestaat geen straf voor schuld, er bestaat geen loon voor goede werken"; en een Hindoespreuk luidt fatalistisch: „Men kan vallen van een berg, zich werpen in de zee of in het vuur, men kan zelfs spelen met slangen; men sterft niet alvorens zijn uur geslagen heeft".

2) Men vergelijke hiermede, wat GUST. LE BON opmerkt omtrent de bouwkunst: „Le caractère fundamental de l'architecture hindoue — et ce caractère se retrouve dans la littérature — c'est une exagération débordante, une richesse infinie de détails, une complication qui est précisément l'antipode de la simplicité correcte et froide de l'art grec".

De vereering van Vischnu en Siva vormt tegenwoordig het hoofdbestanddeel van den Hindoe-eeredienst; de eerste vooral in het Noorden, de laatste in het Zuiden van Voor-Indië [1]). Beiden behooren tot de Brahmaansche drieëenheid, welke is samengesteld uit:

1. Brahma, den Schepper, voorgesteld als een rood man met vier hoofden. Zijn vrouw Sarasvati wordt gehuldigd als godin der wetenschap.

2. Vischnu, den Behouder, die meer vereering geniet dan Brahma. Hij heeft tien incorporaties of avatāra, onder welke Rama, Krishna en Boeddha [2]); en hij wordt voorgesteld als een zwart man met vier armen. Zijn vrouw Lakshmi wordt gehuldigd als godin der liefde, schoonheid en welvaart.

3. Siva, tegelijk de Verwoester en de Voortbrenger [3]). Zijn symbool is de *linga* als teeken van vruchtbaarheid, zijn heilig dier de stier. Zijn vrouw Durga of Kali, godin des doods, is het beeld van wreedheid en verschrikking: zij drinkt bloed en eet lijken, en vroeger werden haar menschenoffers gebracht [4]). Beider oudste zoon is Ganesa, god der wijsheid, voorzichtigheid en waakzaamheid, in 't bizonder schutspatroon der Bengaalsche winkeliers. Hij

1) De grenslijn tusschen beide loopt ongeveer van Bombay naar Madras. In Zuid-Indië zijn de tempels van Tandjore, Madura en Trichinopolis ware prachtstukken, vooral hun geheel in veelkleurig relief bewerkte gopura's of ingangspoorten, die onwillekeurig herinneren aan de pylonen van Egypte.

2) Soms wordt ook Christus beschouwd als een avatar van Vischnu.

3) Wellicht wijst dit op een beschouwing van den dood als eenen vorm van overgang.

4) Zij is van niet-Arische afkomst.

wordt afgebeeld met vier handen en een snuit; zijn olifantskop dient als zinnebeeld van schranderheid.

Daarnevens worden tal van dieren vereerd, waarvan het rund het heiligst is[1]). Ook apen zijn bizonder heilig, daar door de hulp van hen en van hun opperhoofd HANUMAN de godenheld Rama in staat gesteld werd, zijn door Ravana naar Ceylon ontvoerde gade Sita te heroveren.

Verder kunnen ook planten heilig zijn, in welk geval haar aanplanting evenals de voedering der heilige dieren dikwijls als een hoogst verdienstelijk werk beschouwd wordt.

Eindelijk zijn ook rivieren heilig, in 't bizonder de Ganges, wiens water alle zonden en tekortkomingen vermag af te wasschen. Een wandelreis langs zijn oevers over zijn geheelen loop, van de bronnen tot aan zee, geldt als bij uitstek lotwaardig; en waar Ganges en Jumna samenvloeien (bij Allahadad) is het een buitengewoon heilig plekje, het belangrijkste der zeven heilige *Sangama's* of riviersamenstroomingen.

Wij zien dus: aan vereerings-objecten geen gebrek. En daarnevens nog tal van bijgeloovigheden. Sterft bijv. iemand in Benares, dan kan geen vroeger begane zonde, hoe zwaar ook, hem beletten de hemelsche zaligheid te beërven; en valt de volle maan op een Maandag, dan is dit een bizonder gunstig tijdstip voor weldaden, want dan heeft een

---

1) Gelukkig dat dit voor den Hindoe onmisbare dier reeds in zeer vroege tijden werd heilig verklaard, anders ware het wellicht in tijden van hongersnood uitgeroeid. Misschien was daarom wel die heiligverklaring oorspronkelijk een praktische maatregel van wijs doorzicht in den trant der Mozaïsche wetgeving.

gedane gift veel meer verlossingswaarde dan op andere tijden.

Reeds boven merkten wij op, dat er geenszins een logisch verband bestaat tusschen des Hindoes verschillende zienswijzen. Dit valt o. a. in 't oog, waar wij zijn metaphysica en moraal onderling vergelijken. Terwijl de eerste gepaard gaat met een grenzenlooze en ordelooze verbeeldingskracht, getuigt de laatste van een zeer gezonden en practischen zin. Bij de Hindoes namelijk zijn, evenals bij Grieken en Romeinen, godsdienst en zedenleer van elkander onafhankelijk gebleven, terwijl in onze wereldbeschouwing beide nauw zijn saamgeweven. De Chineesche wijsbegeerte van Confucius zocht den godsdienst te doen opgaan in de zedenleer, Boeddha daarentegen zocht evenals later Jezus beide te vereenigen tot een hooger geheel, waarin zij wèl ieder een eigen plaats bekleedden, maar zonder met elkander in tegenspraak te komen.

Gelijk gezegd: het neo-Brahmanisme was een verschijnsel van teruggang. Toch ging de invloed van het Boeddhisme niet geheel verloren. Vele zijner leeringen bleven ongemerkt voortbestaan, door het Hindoeïsme overgenomen, en de bloedige offers bleven afgeschaft [1]).

In de laatste eeuwen heeft het niet aan pogingen ontbroken om in het Hindoeïsme een ingrijpende hervorming tot stand te brengen. Evenals het Babisme in Perzië en de Wahabieten in Arabië het Mohammedanisme wilden

1) Architectonisch danken de kunstig uitgehouwen rotstempels van Karli, Ajanta enz. hun oorsprong aan het Boeddhisme.

zuiveren en de leer van den Profeet in haar oorspronkelijke gedaante herstellen, zoo traden ook in Indië mannen op, die bewegingen in 't leven riepen om den nationalen godsdienst te ontdoen van het er mede vermengde bijgeloof, dat zijner onwaardig was.

Reeds ten tijde van Babar, dus omstreeks 1500, zoekt Nanak (geb. 1469) den Hindoe-godsdienst te vestigen op theïstischen grondslag en hem met Islamitische elementen te doorweven. In de plaats van het polytheïsme stelt hij een vereering van den éénen, onzichtbaren God; daarnevens verdraagzaamheid en een deugdzaam leven predikend. Zijn aanhangers organiseert hij tot de sekte der Sikhs, staande onder een Guru of geestelijk opperhoofd, terwijl zijn bijbel of Granth d. i. „boek" later wordt omgewerkt door den vijfden guru Ardschan (1581—1606) [1]). Na Akbar (1556—1605), wiens verdraagzaamheid hun volkomen vrijheid liet, stonden de Sikhs bloot aan bloedige vervolgingen. In 1780 werd hun groote vorst Randschit Singh geboren, die in den Pendschab een machtigen militairstaat vestigde en tot aan zijn dood in 1839 met de Engelschen in ongestoorden vrede leefde. Tien jaren later evenwel werd dit rijk na eenige moorddadige gevechten bij Engelsch-Indië ingelijfd en deed zijn opvolger Dhalip Singh afstand van de kroon [2]).

Terwijl de hervorming van Nanak uitging van het Mohammedanisme, sloot zich een andere godsdienstige beweging

1) Het origineel dier bewerking wordt bewaard in den heerlijken gouden empel van Amritsar.

2) Zie verder: E. Trumpp. Die Religion der Sikhs. 1881.

nauwer aan bij het Brahmanisme. RAM MOHAN RAI (1774—1833), die zich verdiept had in de studie der verschillende godsdiensten, werd daardoor een soort Unitariër, die eclectisch uit die allen het beste verzamelen wilde. Ook hij wenschte een aanbidding van „den éénen waren God"; de door hem gestichte gemeente stelde zich ten doel „de vereering van den Eeuwige, Onzienlijke, Onveranderlijke, die de schepper en behouder is van het heelal". Daarom bestreed hij ook ten sterkste het leerstuk der triniteit, dit beschouwende als een vorm van polytheïsme, ofschoon hij overigens hooge achting koesterde voor de Christelijke leer, die hij meer bevorderlijk oordeelde voor ware moraliteit dan eenige andere leer. Drie jaren nadat zijn gemeente was tot stand gekomen (1830), stierf hij op een reis in Engeland.

Als Ram Mohan Rai's geestelijken erfgenaam mogen wij noemen DEBENDRA NATH (geb. 1818), die den waren godsdienst ziet in het verrichten van goede werken, in weldadigheid, toewijding en vermeerdering van kennis. Alle zelfkwellingen en bedevaarten verklaart hij voor nutteloos; de eenige prijzenswaardige opoffering is te vinden in zelfverloochening, gelijk de eenige tempel te zoeken is in het reine hart.

Meer bekend dan hij is zijn opvolger KESHUB CHUNDER SEN (1838—1884). Hij brak volkomen met de kasten-vooroordeelen en zocht de positie der vrouw te verbeteren, het huwelijk te hervormen. Verder trachtte hij de tegenstellingen tusschen Hindoe en Christen, Europa en Azië op te heffen in een nieuwen, kosmopolitischen godsdienst, waarin de Indische en de Christelijke philosophie tot een hoogere eenheid

versmolten werden. Een zijner voornaamste leerstellingen bijv. luidt: „God wordt nooit tot mensch in menschelijke gestalte. Mozes, Jezus, Mohammed en den Indischen godsdienststichters dankt de menschheid groote weldaden, en zij alle hebben recht op algemeene dankbaarheid en liefde; evenwel zij waren geen onfeilbare heiligen, maar door God begenadigde medemenschen".

Tot dusverre evenwel zijn die hervormingspogingen niet met noemenswaardigen uitslag bekroond; het zijn kleine sekten gebleven met een geringen aanhang van slechts enkele honderden leden.

HOOFDSTUK III.

DE SANGHA OF MONNIKSORDE.

Het zuiver Boeddhisme kent geen eigenlijke hiërarchie. De monniken zijn leeraren en voorgangers, maar geen priesters in den zin der Roomsch-Cath. kerk, geen noodzakelijke middelaars tusschen leek en Opperwezen. Hun hulp is niet van noode om van zonde bevrijd te worden; want de ware verlossing kan alleen gevonden worden in de loutering van den mensch door eigen zelfverloochening en godvruchtigen levenswandel.

Desniettemin worden Boeddha's volgelingen onderscheiden in twee hoofdafdeelingen. De groote meerderheid van hen die zijn leer belijden, vormen de Upâsaka's en Upâsika's d. i. „vereerders en vereersters"; zij daarentegen, die meer in 't bizonder hun gansche leven wijden aan de opvolging van de voorschriften en de navolging van het voorbeeld des Meesters, dragen den naam Bhikshu of Samanen en vormen onderling te zamen de Sangha of „broederschap der uitverkorenen".

Niet iedereen wordt tot die orde toegelaten; slechts hij,

die maatschappelijk vrij is om toe te treden, d. i. noch slaaf, noch misdadiger, noch soldaat, noch ook lichamelijk gebrekkig is. Tevens moeten de ouders hun toestemming verleenen en moet de leerling of SAMANERA twintig jaren oud geworden zijn, alvorens hij als lid kan worden opgenomen.

Ook vrouwen mogen tot de orde behooren als BHIKSHUNI, alhoewel in den aanvang Boeddha weinig genegen was haar die vergunning te verleenen. De geheele geest toch, dien zijn leer ademde, was in strijd met het wezen der vrouwelijke natuur; „die Gedanken und Lebensformen des Buddhismus waren nun einmal von Männern und für Männer gedacht und geordnet worden" (Oldenberg). Maar, dank zij vooral het aandringen zijner tante Gautami en de overredingskracht van Ananda, werd ten slotte ook der zwakkere sexe de toetreding tot de orde toegestaan.

Evenwel de nonnen of Bhikshuni werden gesteld onder strenge bepalingen van onderworpenheid en toezicht. Die maatregel sloot zich aan bij de voorschriften van het wetboek van Manu, hetwelk zich zeer sceptisch uitlaat over de deugdzaamheid en de zedelijke kracht der vrouw en waarin wij o. a. lezen: „Een vrouw sta onder de hoede haars vaders gedurende hare kindsheid, onder die van haren echtgenoot gedurende haar jeugd, die van hare kinderen in haren ouderdom; nimmer mag zij handelen naar eigen goedvinden." Zoo ook is den Boeddhisten de vrouw de aanlokkelijke belichaming van verzoeking, een ondoorgrondelijk en leugenachtig wezen, wier aanblik liefst moet vermeden worden en in wier nabijheid men steeds op zijn hoede zij. Luidt niet reeds een Indisch spreekwoord: „Ver-

standige mannen en helden in den strijd, zij worden tot meewarige schepselen in het bijzijn van vrouwen." Hoe het zij, den Indiër staat de man beslist hooger dan de vrouw, en de hoogste aspiratie der laatste moet zijn, eenmaal als man herboren te worden.

De leden der orde wonen in afzonderlijke met de tempels verbonden kloosters, die op Ceylon VIHARA's heeten en die ook reizende Boeddhistische vreemdelingen tot tijdelijke herberging dienen kunnen. Het is hun verboden akkers, paarden of vee te bezitten, en landerijen mogen zij noch zelf bebouwen, noch voor zich laten bewerken. Slechts in de uiterste noodzakelijkheid is het hun geoorloofd in dorp of stad te wonen of daar na zonsondergang te komen. Zelfs overdag neme de monnik zich daar in acht. „Gelijk iemand die geen schoenen draagt, met behoedzaamheid op doornigen bodem voortschrijdt, zoo wandele de wijze in het dorp."

Gekleed gaan de monniken in een eenvoudig gewaad van gele stof, den rechterschouder bloot latend en soms vooraf in stukken gescheurd en weer aaneengehecht om het van alle handelswaarde te berooven; het heet zelfs ergens: „Hij stelle zijn kleed samen uit resten, die men werpt op de vuilnishoopen van straten en kerkhoven." Verder dragen de monniken het hoofd kaal geschoren, gaan zij blootshoofds en veelal barrevoets, terwijl zij soms voorzien zijn van een waaier om zich dien in gezelschap van vrouwen voor 't gelaat te houden ter voorkoming van alle zondige gedachten.

Gedurende een gedeelte van den dag geven de kloosterlingen zich over aan stille overpeinzingen, die bij hen de

plaats innemen van gebeden. „De volgeling van Boeddha zal zich niet bezorgd maken over wereldsche zaken als voedsel, huisvesting, legerstede en kleeding; hij zal den waterdroppel gelijk zijn, die niet aanhangt aan het lotusblad." [1]) Zijn voedsel haalt hij op langs de huizen in een bedelnap, daarbij geenszins bij voorkeur aankloppend aan de huizen der rijken, want rijk en arm zijn voor hem gelijk. Hij vraagt ook niet en bromt niet, wanneer hem niets geschonken wordt; noch denke hij, weinig ontvangende, dat de aalmoezen minder zijn dan hij wel verdiend had. Zoo lezen wij: „Aalmoesspijze geeft het volk al naar verkiezing goed of slecht. De monnik, die ontstemd en met afgunst omziet naar anderer spijs en drank, wordt voorwaar noch des daags noch des nachts de gelukzaligheid der zelfverdieping deelachtig [2])." In plaats daarvan danke hij met een vromen wensch voor al wat hem wordt toebedeeld. Toch is wèl beschouwd eigenlijk niet hij te danken, die de gave schenkt, maar hij, die door haar aan te nemen den gever in de gelegenheid stelt de deugd der milddadigheid te betrachten en zoodoende het loon dier deugd deelachtig te worden. Want een deugdzame handeling draagt in de eerste plaats vrucht voor hem, die haar volbrengt. [3])

---

1) Dhammika Sutta vs. 17; vgl. Jezus' „Aanmerkt de leliën des velds enz." Het lotusblad is een geliefd vergelijkingsbeeld, zie bijv. Dhammapada vs. 336 en 401.

2) Dhammapada vs. 249, vgl. ook vs. 366.

3) Verg. Jezus': „Het is zaliger te geven dan te ontvangen"; vergelijk met het bovenstaande ook Goethe's versregels, die luiden als waren zij een vrije vertaling:

„An die Thüren will ich schleichen,
Still und sittsam will ich stehn

Gelijk men ziet, zijn de leden der orde aan strenge dagelijksche leefregels gebonden. Zij maken zich los van alle familiebanden, doen afstand van alle persoonlijk bezit en verbinden zich te leven in strenge kuischheid. Maar behalve dat zijn de verbodsbepalingen, die zij zich verplichten op te volgen, vele. Reeds voor alle ware aanhangers van Boeddha's leer golden de vijf geboden:

1. Geen leven uit te blusschen, geen levend wezen te dooden [1]).

2. Niet te stelen; d. i. niets zich toe te eigenen, wat niet vrijwillig gegeven wordt.

3. Niet te liegen, bedriegen of lasteren; geen valsch getuigenis af te leggen, maar iedere soort onwaarheid te vermijden.

4. Geen geestrijken drank te gebruiken.

5. Af te zien van onzedelijk geslachtsverkeer, ontucht en overspel.

Voor de eigenlijke monniken nu komen daarbij nog de volgende vijf geboden:

6. Na zonsondergang geen spijs te gebruiken; d. i. op onbehoorlijke uren van maaltijden zich te onthouden [2]).

Fromme Hand wird Nahrung reichen,
Und ich werde weiter gehn.
Jeder wird sich glücklich scheinen,
Wenn mein Bild vor ihm erscheint;
Eine Thräne wird er weinen,
Und ich weiss nicht, was er weint."

1) Met dit gebod is ook de zelfmoord als zonde gebrandmerkt.

2) Dit verbod werd blijkbaar ingesteld om verzoeking tot zonde te vermijden. Zoo vinden wij ook het voorschrift: „De monnik zal niet om voedsel naar het dorp gaan op onredelijke tijden: hij ga niet nadat de duisternis is ingevallen; het mocht zijn dat hij aan verleidingen ten prooi viel." Dhammika Sutta vs. 11.

7. Afstand te doen van dansen, muziek maken, zingen en tooneelspelen; m. a. w. niet deelnemen aan of bijwonen van alle wereldsche verstrooiingen en vermaken.

8. Geen versierselen te dragen of welriekende stoffen te gebruiken; m. a. w. niet toegeven aan of ten toon spreiden van ijdelheid.

9. Te slapen op een over den grond uitgespreide mat; d. i. een weelderige legerstede te vermijden.

10. Geen goud of zilver d. i. geschenken in geld aan te nemen of in bezit te hebben; m. a. w. in vrijwillige armoede te leven.

Al die voorschriften nu zijn uit den aard der zaak veel meer bindend voor de monniken dan voor de gemeente; in krachtige bewoordingen wordt hun de stipte nakoming op het hart gebonden onder bedreiging van verwijdering uit de Orde. Zoo lezen wij bijv.:

„Gelijk een dor blad, dat den stengel heeft losgelaten, niet meer groen kan worden, zoo is ook een monnik, die een pâda waarde ongegeven tot zich neemt, geen monnik meer."

„Gelijk een mensch, wien het hoofd is afgeslagen, met zijn romp alleen niet leven kan, zoo is ook een monnik, die geslachtelijk verkeer pleegt, geen monnik meer."

Een lid der orde, dat op een der hem gestelde gedragsregels heeft inbreuk gemaakt, wordt verondersteld dit zelf uit eigen beweging te bekennen; geen inquisitore vragen worden hem voorgelegd. Daarenboven: valt de nauwgezette opvolging der voorschriften hem op den duur te zwaar of

wordt het terugverlangen naar het wereldsch leven hem te machtig, dan staat hem die terugkeer ten allen tijde open; want, naar het terecht heet: „het is beter zijn zwakheid te bekennen en van het monnikschap afstand te doen, dan in den geestelijken stand blijvend te zondigen." Een slechts tijdelijk zich laten opnemen in de orde is dan ook niets ongewoons, terwijl de beweegredenen, die daartoe leiden, lang niet altijd edel zijn. Zoo lezen wij bij KÖPPEN [1]): „Dikwijls treden jongelieden om den dienst des konings te ontgaan, door hun ouders gedwongen, uit armoede, luiheid, zucht naar eenzaamheid of studie, of om welke andere wereldsche reden ook, tijdelijk in een klooster om dit later weer te verlaten ter wille van een erfenis, huwelijk enz. In Achter-Indië heerscht zelfs de gewoonte, dat jongelieden, zelfs de prinsen, voor eenigen tijd, minstens voor drie maanden, de monnikspij aantrekken."

Daarnevens vindt men evenwel ook ontelbaren, die hun geheele leven kloosterling blijven en bij voortduring de talrijke voorschriften der orde stiptelijk opvolgen. Maar hoeveel zedelijke kracht daartoe ook vereischt worde, hoe vruchtbaar zulk een leven ook zijn moge voor hun zieleheil en verlossing, steeds moeten zij ten zeerste er voor waken om niet met zelfgenoegzamen trots zich op hun gedrag en verdiensten te laten voorstaan. Zachtmoedig, bescheiden en vredelievend zij der monniken optreden.

Reeds in de voorschriften van MANU lezen wij: „Geduldig verdrage de mukta (heilige) smaadredenen en hoede

---

1) C. F. KÖPPEN, Die Religion des Buddha. Bd. I, pag. 338.

zich ervoor op zijn beurt iemand te hoonen. Dengene, die op hem toornig is, bejegene hij niet weder met toorn; hij zegene wie hem vloekt." Zoo ook hier: De ware monnik moet zich in woord en daad weten te beheerschen, kalm en rustig wezen, zijn tong weten te bedwingen, zacht en vriendelijk spreken. Daarenboven moet hij gelukkig weten te zijn als hij alleen is, geen behoefte hebben aan gezelschap, aan zichzelven en zijn overpeinzingen genoeg hebben:

„Door weinig bevredigd, leve de monnik gelukkig in eenzaamheid; hij mijde gezelligheid, geestelijke zoowel als wereldsche."

„Als midden in den nacht, diep in het stille woud, ter ure dat de dauw ter aarde valt en de wilde dieren hun stem doen hooren, — als dan in een bergspelonk de monnik, verzonken in gedachten, peinzend nederzit, dan is dit hem een hoog genot als door geen ander wordt nabijgekomen" [1]).

Vooral moet de monnik zich niet begeven in godgeleerde of wereldsche redekavelingen. „De monnik, die gaarne disputeert, is bevangen in onkunde en verstaat godsdienst noch zedenwet van Gautama. Zulk een monnik zal van kwaad tot erger komen, van de eene duisternis in de andere. Kleingeestig zijn zij, die zich bekwamen in tegenspraak; en zij die zich begeven in redetwisten, dwalen voorzeker ver af van den rechten weg" [2]).

---

1) Thera-Gatha vs. 581 en 524.

2) Dhammika sutta 15.

Evenzoo moet de monnik zich er streng van onthouden zich te verhoovaardigen op zijn vroomheid. „Gelijk een palmboom welks kroon verwoest is, niet meer groeien kan, zoo is ook de monnik, die met boos opzet of uit begeerlijkheid zich valschelijk en met de waarheid in strijd beroemt op bovenmenschelijke volkomenheid, geen monnik meer."

Niet minder eindelijk wordt in het Boeddhisme gewaarschuwd tegen huichelachtige vroomheid en Farizeïsme. „Hij die, hoewel niet vlekkeloos en verstoken van zelfbeheersching en waarheidsliefde, zichzelven bekleedt met den gelen mantel —, hem past die niet, hij is dien onwaardig..... Wat voordeel toch ligt in uw gevlochten haardracht, gij dwaas; wat is u de povere bekleeding van nut? De lage begeerten en het verderf liggen binnen in u, en gij reinigt u van buiten" [1]).

Uit dergelijke spreuken blijkt, dat hoegenaamd geen heil gehecht wordt aan uitwendige kenteekenen, vormendienst of ascetische zelfkastijdingen, maar dat deze zonder daarmede gepaard gaande loutering des harten van geenerlei moreele waarde geacht worden. Zoo krachtig mogelijk wordt het gepredikt: Geen onthouding van visch of vleesch of van eenige spijze; noch naaktgaan of het dragen van een ruw kleed; noch kaalscheren des hoofds, verwarde haardos, binden van het haar in schedelvlechten of aanbrengen van gewijde teekens op het voorhoofd; noch zitten in het slijk, bewegingloos neerliggen of zich bestrooien

1) Dhammapada vs. 9 en 394; vgl. Matth. XXIII : 25.

met asch, stof of mest; noch het lezen der Veda's, geschenken geven aan priesters of brengen van offeranden; noch zelfkastijdingen door hitte of koude; noch het volgen van dezen of genen regel of boetedoening; — niets van dat alles kan den mensch louteren, die niet vrij is van dwalingen en die nog begeerten in het hart omdraagt [1]).

1) Amagandha Sutta 11 en Dhammapada 141.

HOOFDSTUK IV.

DE ZEDENLEER VAN HET BOEDDHISME.

Boeddha heeft slechts reden uitgesproken en geen enkel geschrift nagelaten. Evenals de Veda's eeuwenlang van mond tot mond gingen, slechts langs dien weg van geslacht tot geslacht overgeleverd, zoo werden ook Boeddha's woorden door zijn volgelingen van buiten geleerd om eerst veel later opgeteekend te worden.

Ter kenschetsing van Boeddha's zedenleer willen wij enkele grepen daaruit doen, die een beeld mogen geven van het geheel. In de eerste plaats willen wij daartoe onze voorbeelden kiezen uit de *Dhamma-pada* of „waarheidspad" [1]: een verzameling prachtvolle spreuken, een vademecum of compendium van Boeddhistische moraal, uitmuntend door korte en kernachtige zeggingswijze en schilderachtige beeldspraak; door Oldenberg de getrouwste spiegel genoemd van het Boeddhistisch denken en voelen. De vorm is in dicht-

---

1) Anderen vertalen: pad der deugd, leerspreuken, scripture verses, footsteps of religion. Zie verder voor de bespreking van de beteekenis van den titel: MAX MÜLLER in het boek van Rogers pag. 47—50 en NEUMANN in zijn Vertaling pag. 107—109.

maat: de gewijde Schriften der Boeddhisten zijn rijk aan zedenlessen in verzen, waarbij een kwistig gebruik gemaakt wordt van antithesen, refreinen en allegorische vergelijkingen. Herhaaldelijk worden wij getroffen door fijne psychologische opmerkingen en heerlijke sententies, die telkens zeer verwante leeringen van Jezus voor den geest roepen. Het is dan ook niet te verwonderen dat dit boek, na in 1855 door Prof. FAUSBÖLL van Kopenhagen te zijn uitgegeven, in verschillende Europeesche talen is overgezet. [1])

Vooreerst dan wordt een medelijden gepredikt, dat zich uitstrekt over al wat leeft. Waar, zooals wij elders zien zullen, het bestaan eener zelfstandige ziel ontkend wordt, daar valt van zelf de groote qualitatieve klove weg tusschen mensch en dier, die immers berust op de veronderstelling eener specifieke en speciale menschenziel. Daarenboven ligt in de pessimistische beschouwing van het leven als een ramp, een sterke prikkel tot de sensatie van medelijden, welke door Schopenhauer zelfs verheven werd tot grondslag van alle moraal. Het Boeddhistisch meegevoel omvat alle levend wezen. „Gelijk een moeder," zoo lezen wij aan het slot der Khuddakapatha, „haar leven lang haar eenig kind ter harte neemt, zoo breide men zijn hart uit over alle schepselen en omsluite de gansche levende wereld met zijn liefderijkheid." „Laat hem" (d. i. den mon-

1) Reeds FAUSBÖLL voegde aan zijn uitgave een Latijnsche vertaling toe. WEBER gaf een Duitsche in 1860, MAX MÜLLER een Engelsche in 1870 (Sacred Books of the East vol. X). Verder verschenen vertalingen van JAMES GRAY (Rangoon 1881), FERNAND HU (1878), TH. SCHULTZE (naar M. Müller 1885), LEOP. v. SCHRÖDER (1892) en K. E. NEUMANN (1893). Ik volg voornamelijk de vertalingen van Max Müller en van Neumann.

nik), zoo lezen wij elders [1]), „niet vernietigen of oorzaak zijn van de vernietiging van eenig leven, welk ook; noch billijken de daden van hen die zoo doen [2]). Laat hem afzien zelfs van kwaad doen van eenig schepsel, zoowel van krachtige als van vreesachtige dieren."

Reeds in het groote heldendicht Mahābhārata vinden wij de schoone uitspraak [3]): „Een handeling, die iemand niet zou wenschen dat hem werd aangedaan, doe hij ook anderen niet." [4]) Diezelfde gedachte vinden wij ook hier: „Ieder schepsel," zoo heet het, „schuwt pijn en vliedt den dood; aan ieder schepsel is zijn leven lief. Zoo erken u zelf in ieder wezen: dood en kwel het niet." [5]) Die gedachte heeft zeker Edwin Arnold willen weergeven, toen hij de dichtregels neerschreef: [6])

Toen sprak
Hij van het leven, dat een ieder rooven kan
Maar niemand schenken, dat elk schepsel mint
En redden wil; van 't wondervol bestaan,
Dat lief en zoet is voor den minste zelfs;
Waar medelijden heerscht, een godsgeschenk,
Dat elk ontziet.

---

1) Dhammika Sutta vs. 19.

2) Vgl. het eerste der tien Boeddhistische geboden pag. 49. Het pijnlijkst wordt dit in acht genomen met ontzien van alle dierleven door de sekte der Jaïna's, die ook de voornaamste ondersteuners zijn der dierhospitalen, zooals de Pinjra Pol in Bombay, die een erbarmelijk-vuilen indruk op mij maakte.

3) Mahābhārata XII. 259.

4) Ook Confucius leerde: wat gij niet wilt dat u geschiedt, dat zult ge ook anderen niet aandoen (Lun yu XV. 23); Jezus daarentegen sprak het gebod uit in positieven vorm: wat gij wilt dat de menschen u doen zullen doe gij hun desgelijks (Matth. VII: 12.)

5) Dhammapada vs. 129, 130.

6) E. Arnold. op cit. p. 103.

Een dergelijke prediking tegen bloedvergieten was in Boeddha's tijd voorzeker niet overbodig. Want dierenoffers vonden plaats op groote schaal. Oorspronkelijk hadden deze slechts de beteekenis van een aanbieden van voedsel aan de Goden. Langzamerhand echter was daaraan verbonden een denkbeeld van verzoening, en werd het mogelijk geacht door een dergelijke handelwijze persoonlijke gunsten te verkrijgen: duizenden dieren werden daaraan opgeofferd.

De hervorming welke Boeddha hierin bracht, de afkeer dien hij wekte tegen het dooden van dieren, droeg ook nog andere zegenrijke vruchten voor Indië. Niet alleen werd daardoor een voor het tropisch klimaat zoo wenschelijke en zoo gezonde vegetarische levenswijze krachtig bevorderd, maar tevens bleven het vee en de huisdieren gespaard voor den landbouw, waarvoor zij onontbeerlijk waren.

Wijsheid stond in Indië immer hoog aangeschreven. Een der ontelbare Hindoe-spreuken luidt als volgt: „De wijsheid is zonder twijfel het schoonste sieraad des menschen; zij is een verborgen schat, een vriend die ons op reis vergezelt; de wijsheid is een onuitputtelijke bron, zij leidt tot roem, zij doet ons leven; zonder wijsheid is de mensch het dier gelijk." Maar die wijsheid komt niet van zelf; het is daartoe niet voldoende een hoogen leeftijd bereikt te hebben: „eerwaardig is niet hij, wiens hoofd gekroond is met witte haren; dezulke is slechts gerijpt in jaren en wellicht tevergeefs vergrijsd en oud geworden." Velen maken ten onrechte aanspraak op wijsheid; verstandiger ware het voorzeker zoo zij hun eigen domheid erkenden:

„Een dwaas, die zijn dwaasheid inziet, is voorwaar een wijze te heeten; maar de dwaas, die waant wijs te zijn, die mag voorzeker een dwaas genoemd worden.”

De ware wijze gaat kalm en bescheiden zijns weegs. Hij neemt van het aardsche leven slechts datgene, wat dienstig zijn kan voor zijn opbouwing; maar overigens bekommert hij zich er niet om:

„Gelijk de bij zonder de bloem te kwetsen en zonder kleur of geur haar te ontrooven, slechts den nectar met zich voert, — zóó leve de wijze op deez' aarde.”

„Ernstig te midden der lichtzinnigen, waakzaam te midden der onwaakzamen, zóó schrijdt de wijze voort, de anderen achter zich latend, gelijk het vlugge ros het krachtelooze paard vooruitsnelt.”

Daarbij slaat hij onbewogen de beslommeringen en het zwoegen der menigte gade:

„Heeft hij de hoogten der wijsheid bestegen, dan ziet hij neder op de dwaze menigte, gelijk wie op een heuvel staat, neerziet op hen die in de vlakte toeven.”

Het is duidelijk dat hij op die wijze een zeer geïsoleerde plaats zal innemen; want veel kans van dikwijls geestverwanten en deelgenooten aan te treffen bestaat er niet voor hem.

„In diep donkeren nacht ligt deze wereld verzonken en helder zien is slechts weinigen gegeven. Een edel man treedt slechts bij uitzondering op. Den vogel gelijk, die zich uit het net wist te bevrijden, stijgt slechts zelden iemand hemelwaarts”.

Maar „het is verkieselijker alleen te staan in eenzaamheid en onafhankelijkheid, dan met dwazen een bond

te sluiten [1]). Ga alleen uwen weg met vermijding van alle kwaad, vrij als de olifant des wouds."

„Gelijk de aard', die nimmer toornig wordt;
Als berggevaarten, onbeweeglijk sterk;
Gelijk een hoogverheven rots,
Onwankelbaar den storm trotseerend,
Zoo blijven onder lof als blaam
De ware wijzen onbewogen." [2])

Toch is de wijze niet zonder beteekenis voor zijn omgeving. Al gaat hij zijn eigen weg, zich niet storende aan anderer oordeel in het volgen zijner plichtsbetrachting, toch kan hij door leer en voorbeeld een weldadigen invloed oefenen:

„Gebrekkig wordt de schoone koningswagen
En ook het broze lichaam sloopt de ouderdom,
Maar 's edelen leeringen veroud'ren niet."

Niemand, zoo leert Boeddha, denke lichtelijk over de zondige hartstochten, te veel vertrouwend op zijn weerstandsvermogen. „Het vleeschelijk instinkt (d. i. de geslachtsdrift) is scherper dan de ijzeren haak, waarmede wilde olifanten getemd worden, heviger nog dan het vuur; het is gelijk een pijl, gedreven in 's menschen geest". En elders: „Geen vuur brandt als de wellust; geen val houdt zoo

1) Het is als hoorden wij in dit zelfgevoel en dien geestestrots een Nietzsche spreken.

2) Wie denkt hier niet aan Horatius' onsterfelijke ode: „Justum ac tenacem propositi virum" etc.

gevangen als de haat; geen net verstrikt zoozeer als onverstand; geen vloed jaagt zoo razend voort als de menschelijke begeerte." De zonde is als een groote vloed, die plotseling aankomend den onwaakzame overrompelt. Een andermaal weer ziepelt ze langzaam en ongemerkt binnen:

»Gelijk de regen doordrupt in de slecht gedakte hut, zoo dringt de hartstocht binnen in den slechtgeschoolden geest". „Gelijk de waterkruik gevuld wordt door in druppels vallend water, zoo raakt de dwaas vol zonde, ook al sluipt die langzaam binnen".

Steeds moeten wij ons daarom oefenen in zelfbeheersching:

„Verdienstelijk is het temmen van het wilde muildier,
Verdienstelijk 't edele paard zich te onderwerpen,
Verdienstelijk den olifant gedwee te maken;
Maar beter nog zich zelven te beteugelen."

Wie zich zelven weet te bedwingen, kan ook anderen bedwingen; gewoonlijk is het eerste veel moeielijker dan het laatste.

„Hem, die opwellenden toorn weet in te toomen als een wagen in volle vaart, hem inderdaad noem ik menner: de andren houden slechts de teugels vast."

„Duizenden mag men overwinnen in het krijgsgewoel,
Maar wie zichzelven verwint is de grootste verwinnaar."

Maar voor die zelfbeheersching is noodig zelfverloochening. Daarom moet alle egoïsme bestreden, alle eigenliefde uitgerukt. Niet door strenge tucht en de opvolging

van de regelen der Orde, noch door geleerde studie, — eerst door zelfinkeer en door een zelfverzaking, van welke de wereld zich met afschuw afwendt, eerst daardoor komt de mensch tot rust en wordt hem alle waan en begeertevol willen te niet gedaan.

Verder is het beter te letten op den balk in eigen dan op een splinter in anderer oog [1]): „Niet waar een ander faalt, op wat deze doet of nalaat, — op wat hij zelf doet en nalaat, zal de wijze acht slaan.”

»De fouten van anderen worden gemakkelijk ontdekt; maar eigen tekortkomingen zijn moeielijker waar te nemen. Zijn buurmans fouten speurt de mensch ijverig op; maar zijn eigen gebreken verbergt hij zorgvuldig als een speler den valschen dobbelsteen”.

Het is voorwaar zeer schoon de deugd aan anderen voor te houden; maar voor alles: doe zelf wat gij andren predikt:

»Want niet door het spreken van groote woorden toont men zich een waarheidskenner. Wie slechts weinig geleerd heeft, maar naar de daad volgens de waarheid leeft [2]), hij is de ware waarheidskenner [3]), der waarheid getrouw tot in den dood”. De zich tot woorden bepalende mooiprater zou evengoed kunnen zwijgen, want

1) Matth. VII : 1—5.
2) Verg. Jezus': „Zalig zijn de armen van geest”.
3) Wij zouden in ons spraakgebruik zeggen: de ware brave of godvruchtige; maar voor den Boeddhist is kennis = deugd, wel te verstaan evenwel kennis in de beteekenis van oordeelkundig inzicht, niet in die van veelweterij, gelijk ook reeds uit den tekst zelven blijkt.

„Gelijk een schoone bloem,
Vol kleur maar zonder geur, zoo zijn de mooie woorden
Van hem, die zelf niet er naar handelt, vruchteloos".

In zulk zedenpreeken steekt waarlijk weinig verdienste; want gelijk een Indische spreuk zoo juist opmerkt: „De kunst om moraal te prediken aan anderen is iets dat een ieder gemakkelijk leert; maar zelf de deugd in praktijk te brengen, daartoe is slechts een voortreffelijk karakter in staat."

Evenals in de Bergrede van het N. T., zoo wordt ook door Boeddha geleerd kwaad niet met kwaad te vergelden, niet te slaan wie ons slaat. Dit voorschrift, zoo dikwijls voorgesteld als het uitsluitend eigendom der Christelijke zedenleer, vinden wij evengoed zoowel in de prediking van Confucius als elders. Zoo worden door de Hindoes aan Krishna de beide volgende heerlijke spreuken toegeschreven:

„Gelijk de aarde hen voedt, die haar met voeten treden en ploegende den boezem haar verscheuren, zoo moeten ook wij kwaad met goed vergelden".

„De brave, die valt onder de slagen der boozen, moet gelijk zijn aan den sandelboom, die den bijl geurig maakt welke hem omhouwt".

Boeddha wijst er inzonderheid op niet haatdragend te zijn. De wijze leve zonder wrok in het hart te midden van menschen, die door onderlingen haat elkander het leven verbitteren. Daarenboven wordt er zeer zielkundig op gewezen, dat men door kwaad met goed te beantwoorden veel meer

bereikt en den vijandig gezinde veel spoediger tot inkeer brengt. Telkenmale is er sprake van de zegenrijke kracht der welwillendheid en der onaandoenlijke gelijkmoedigheid:

„Overkom toorn door zachtmoedigheid, kwaad door goed;
Overwin den vrek door een gift, door waarheid den leugenaar.
Want nimmer in deez' wereld wordt haat gestild door haat;
Haat wijkt door liefde, 't ligt in haar natuur."

Door over een ander te zegevieren, kweekt men zelf weer haat; want de overwonnene zal natuurlijk zinnen op wraak. Die menschkundige gedachte vinden wij ook neergelegd in een aan Boeddha toegeschreven parabel [1]). Koning Lijdlang is door zijn vijand veroordeeld tot een gewelddadigen dood. Als nu zijn zoon Leeflang belooft hem te zullen wreken, raadt zijn vader hem dat af, zeggende: »Niet door vijandschap, mijn zoon, komt vijandschap tot rust". En als dan ook de zoon in overeenstemming met die woorden handelt, rechtvaardigt hij zijn afzien van wraak tegenover den moordenaar zijns vaders met de woorden: »Mocht ik u, o koning, het leven benemen, dan zouden uw aanhangers mij naar het leven staan en mijne volgelingen zouden hen weer het leven benemen; zóó zou onze vijandschap door vijandschap nimmer tot rust komen".

Met onvermijdelijke herhaling van enkele reeds vroeger aangevoerde leefregels, laten wij nu nog meer samenhan-

1) Zie ook het heerlijk roerend verhaal van prins Kunâla.

gend enkele stukken volgen uit de *Mangala Sutta*; het zijn woorden, aan Gautama zelven toegeschreven:

Niet den dwaas dienen maar den wijze;
Wie eere waard is eeren;
Rechte begeerten in het hart omdragen;
Vader en moeder steunen;
Vrouw en kind koesteren;
Vreedzame roeping volgen;
Aalmoezen geven en rechtschapen leven;
Aan verwanten hulp verleenen;
Onvermoeid zijn in weldoen;
Eerbied en nederigheid,
Tevredenheid en dankbaarheid,
Zelfbeheersching en reinheid;
Kennis der verheven waarheden;
Lijden en zacht van gemoed te blijven,
Ongeschokt door 's levens tegenspoed;
Vrij van kommer of hartstocht,
Het Nirvana te verwezenlijken: —
Dat alles brengt de grootste zegeningen;
Wie zoo handelen zijn onverwinlijk,
Zij wandelen overal in veiligheid.

Eindelijk nog enkele raadgevingen uit de *Sigālovāda Sutta*, die meer betrekking hebben op het dagelijksch huiselijk leven en op de onderlinge verhouding van de verschillende leden van het huisgezin:

De man moet zijn vrouw met achting en vriendelijkheid bejegenen, haar trouw blijven, zorgen dat zij bij anderen

geëerd is en haar behoorlijke sieraden en kleederen toebedeelen.

De vrouw omgekeerd moet hare huishouding goed in orde houden; gastvrij zijn jegens verwanten en vrienden; een kuisch leven leiden; een spaarzame huisvrouw zijn; handigheid en vlijt ten toon spreiden in al wat zij doet.

De kinderen moeten hun ouders steunen en onderhouden; hen verplegen en van het noodige voorzien; hen eeren en hun nagedachtenis in eere houden.

De meester zal zijn onderhoorigen geen werk laten verrichten dat hun krachten te boven gaat; hun behoorlijk loon en voedsel verstrekken; in geval van ziekte zorg voor hen dragen; deel doen hebben in buitengewonen voorspoed en hun nu en dan vrijaf geven.

Omgekeerd moeten de dienaren blijk geven van hun aanhankelijkheid door vroeger optestaan en later zich ter rust te begeven, tevreden te zijn met wat hun gegeven wordt, opgewekt en degelijk hun werk te verrichten, gepast van en tot hun meester te spreken.

Ten slotte nog een gedeelte uit de Praçnottararatnamālā of „juweelenkrans van vragen en antwoorden", een soort moraal-catechismus, waarvan A. Schiefner de eerste uitgave bezorgde in Tibetaanschen tekst (1858), later Foucaux den oorspronkelijken Sanskrittekst (1867) en eindelijk Weber een Duitsche bewerking leverde (1868), opgenomen in de Monatsber. Kön. Acad. d. Wiss. in Berlin, pag. 92—117 [1]),

1) Ook overgedrukt in zijn „Indische Streifen" Berlin 1868, I p. 210—227.

welke laatste wij volgen. Wij hebben ons daarbij de vrijheid veroorloofd door samenvoeging dier vragen, wier inhoud eenigszins samenhangt, in de ordeloos dooreengeworpen stof eenige rangschikking te brengen om daardoor het overzicht te vergemakkelijken. Het medegedeelde kan tevens dienen ter opheldering van veel, dat later volgt.

Wie is naar waarheid leeraar?
    Wie de waarheid kent en het goede onderwijst.
Wie is naar waarheid leerling?
    Hij die vol vereering is voor zijnen leermeester.
Wat is domheid?
    Er niet naar te streven verstandig te worden.
Wie is wijs?
    Hij die waar en onwaar weet te onderscheiden.
Wat siert onze reden?
    De waarheid.
Wie is onze moeder?
    De goede en gelukbrengende wijsheid.
Wat is de wortel van ons ongeluk?
    Baatzuchtigheid en trots.
Wat geeft gewetensknaging tot aan den dood?
    Gepleegde misdaad die men moet verbergen.
Wie is zoo goed als dood?
    Hij die met schande is overladen.
Wat is het ware leven?
    Het vlekkelooze.
Wie is rijk?
    Hij die anderen weldoet.

Wat is het hoogste?
Een goede levenswandel.
Wat strekt voortdurend tot sieraad?
Deugd en goede zeden.
Wie is te eeren?
Wiens wandel rechtschapen is.
Wie overwint deze wereld?
Hij die waarachtig en geduldig is.
Wien zijn de levende wezens onderdanig?
Hem, die waarachtig, vriendelijk en ingetogen is.
Wat is een hemelsch vooruitzicht?
De banning van alle treurigheid.
Wat is onze grootste prikkel?
Eigen dwaasheid.
Wat is een ware koorts?
De zorgen en beslommeringen der menschen.
Wat is een ware hel?
Afhankelijkheid van anderen.
Wie is arm?
De ontevredene.
Wie is rijk?
Wie tevreden van zin is.
Wat brengt ons vreugde aan?
Welwillendheid.
Wat is door een ieder moeielijk te overwinnen?
De liefde.
Wie is onze grootste vijand?
De liefde, die gepaard gaat met toorn, onwaarheid, begeerte en verblinding.

Wat is te mijden?

Goud en liefjes.

Wie is een held?

Hij die zich niet laat wonden door liefdespijlen.

Wie toont zich standvastig?

Hij die niet in verwarring raakt door de lonken (oogpijlen) der schoonen.

Wie is wijs?

Hij die zich niet door een vrouw laat verstrikken.

Wat blijft een ieder raadselachtig?

Der vrouwen zin en gedrag [1]).

Wie zijn onze vijanden?

De niet beteugelde zinnelusten.

Wie zijn ons roovers (d. i. van gemoedsvrede)?

De booze ingevingen.

Wat is de woekerplant van ons bestaan?

De begeerte.

---

1) De minder vriendelijke en goedgunstige geest jegens de zwakkere sekse, die uit de laatste antwoorden spreekt, wordt in andere zelfs tot een beslist vijandig gestemde. Het brengt, zoo heet het daar, geluk aan, de vrouw te mijden, dewelke een gif is dat zich voordoet als nectar, ons aan het aardsche ketent, de eeuwige deur is ter helle en de wortel der Samṣara. Het is duidelijk dat al die haat eenvoudig hieruit voortvloeit, dat de vrouw door hare bekoorlijkheden en verleidingen ons kluistert aan aardsche genietingen en aftrekt van het hoogere leven. Zij toch is oorzaak dat de mensch, zijn hartstocht niet meester, telkens weer in zijn nakroost het in zich zelf rampzalige leven bestendigt en daarmee ook de Samṣara of Oceaan des levens, die zooveel mogelijk moest ontvloden worden. Daarom ook worden de kinderen genoemd: „vijanden, die schijnen vrienden te zijn". In 't algemeen kan men zeggen, dat alle strenge en ascetische moraalsystemen weinig gunstig geoordeeld hebben over alles wat met de vrouw en met de sexueele liefde samenhangt. Zie verder onze „Evolutie van het huwelijk" Leiden 1894, pag. 201 vv.

Wat is de wortel der lichtzinnigheid?
Het verlangen.
Wat is een voortdurend gif?
Alle zinnelijke prikkeling en zinsbekoring.
Wat draagt onheil als vrucht?
Een onbeheerscht hart.
Wat wordt niet vol?
Het hart, van zinnelusten.
Wie is steeds ongelukkig?
Wie lust vindt in zinnelijke prikkelingen.
Wie is gebonden?
Wie lust vindt in de zinnenwereld.
Welke bevrijding bestaat voor hem?
Afkeer van de zinnenwereld.
Wat ontrukt ons aan de zinnenwereld?
Zelfkennis, door studie verkregen.
Wie is gereed?
Die zich zelf heeft leeren doorgronden.
Wat voert ten hemel?
't Verdwijnen der begeerte.
Wat is zich wèl bevinden?
Ophouden van alle begeeren.
Wat is als een slepende ziekte?
De omgang met een slecht mensch.
Wat is hiertegen een geneesmiddel?
Samenkomst met goeden.
Wie zijn de goeden?
Wie gansch vrij zijn van hartstocht.
Wie heeft alles overwonnen?

Hij die de zinnelijke begeerte heeft overwonnen.

Wie is stom?

Hij die niet te rechter tijd het rechte woord weet te spreken.

Wie is doof?

Hij die niet luistert naar een heilzaam en welmeenend woord.

Wie is blind?

Hij die lust vindt in het verbodene.

Wie is nog blinder dan de blindgeborene?

Hij die vol is van hartstocht.

Wat is in waarheid een geschenk?

Datgene, waarbij men niets terugverwacht.

Wat is onschatbaar?

Wat te rechter tijd gegeven wordt.

Wie zijn onze ware verwanten?

Zij die ons in 't ongeluk getrouw blijven.

Wie zijn onze ouders?

Zij die ons behoeden.

Wat is voorbijgaand als de bliksem?

Rijkdom, jeugd en leven.

Wat is den levenden het liefste?

Hun eigen leven.

Waar zal men niet naar zien?

Naar kwaad, naar een anders vrouw, naar een anders goed.

Wat is lofwaardig bij verlies van rijkdom?

Vrij te blijven van afgunst jegens hen die nog rijk zijn.

Wat noemen zij, wier geest verlicht is, de vier schoone verschijnselen?

Vrijgevigheid, gepaard met vriendelijke toespraak; weten zonder hoogmoed; heldenmoed, verbonden met mildheid; rijkdom, gepaard met vrijgevigheid. Voorwaar, niet gemakkelijk zijn die vier te vinden.

HOOFDSTUK V.

DE DHARMA OF ETHIEK [1].

INLEIDING.

DE BRAHMAANSCHE LEER DER PERSOONLIJKHEID VOLGENS DE UPANISHAD.

De *ātman* of wereldziel doordringt als levensbeginsel het gansch heelal, evenals het zout het water doordringt waarin het is opgelost; ofschoon twee verschillende bestanddeelen, vormen zij toch te zamen één onafscheidelijk geheel.

Een gedeelte nu dier onpersoonlijke en vlekkeloos reine wereldziel, komt in den mensch tot tijdelijk bewustzijn en openbaart zich bij hem als persoonlijkheid. Om daartoe te geraken, moet dat stuk wereldziel verbonden wezen met bepaalde stoffelijke elementen, zonder daarom nog eenvoudig een produkt ervan te zijn.

Door een dergelijke verbinding met de stof verontreinigt

---

1) Het woord „Dharma" beteekent: orde, wet, deugd, plicht; en duidt dus aan zoowel datgene wat behoort te zijn, als dat wat noodzakelijk is (zie KERN op. cit. I. 280). Het omvat bijgevolg wereldorde en zedenkunde, is m. a. w. ethiek in den ruimsten zin des woords, in de beteekenis waarin SPINOZA het bezigde.

en bezoedelt zich de ātman, in strijd komend met zijn eigen wezen. Maar bij den dood van het stoffelijk organisme lost zich het stuk wereldziel weer op in het groot geheel, gaat het partieel bewustzijn verloren en keert de oorspronkelijke reinheid terug.

Bijgevolg is de individueele ziel slechts een manifestatie van den ātman, die zich voordoet als ikheid in tegenstelling van de buitenwereld, als ziel in tegenstelling van het lichaam, als geest in tegenstelling van de stof. Haar gewaande zelfstandigheid is slechts een begoocheling; en daarmede zijn dus de verschijnselen die zich aan ons voordoen evenzoo slechts zinsbedrog en schijn.

Door oplossing en opgaan van dat individueele in het algemeene zijn, verdwijnt tevens het bewustzijn, aangezien dit berust op een tegenstelling van subject en object, en deze beide bij die oplossing samenvallen. Maar daarmede wordt terzelfdertijd ook de wereld opgeheven; want zonder die tegenstelling, zonder een waarnemend subject, heeft zij als object geen zin meer. Het subject toch is ten slotte alles: de realiteit ligt in ons zelven. Het bestaan eener buitenwereld wordt wel is waar niet geloochend, maar de menschelijke geest is toch eigenlijk haar schepper.

De genoemde oplossing van het individueele zijn, diens vereeniging met den ātman, is het hoogst bereikbare. „Gelijk de rivieren, wanneer zij in den oceaan stroomen, naam en vorm verliezende verdwijnen, zoo bereikt de wijze, van zijn individualiteit verlost, den allerhoogsten hemelschen staat." Die oplossing is tevens de hoogste vrijheid, in zooverre zij bevrijdt van de zielsverhuizing, aangezien deze als

omvorming der individualiteit, bij opheffing van laatstgenoemde natuurlijk van zelf ophoudt. Bevrijding van de voortdurende vernieuwingen en omgietingen van ons persoonlijk bestaan zij ons hoogste streven. Zoodoende toch ontkomen wij aan de *Saṃsāra*, den eeuwigen maalstroom des levens en wisseling der wereld; en daardoor worden wij verlost van de kwalen en van het leed, hetwelk de overwegende grondtoon is des levens. Met die verlossing der ziel als eigenlijk doel van alle wijsheid, verheft zich deze leer van een wijsbegeerte om der waarheid wille, tot een godsdienst ter voorziening in gemoedsbehoeften. En aangezien om die verlossing deelachtig te worden een diepzinnig in zich zelven gekeerd denken noodig is, en het woelig maatschappelijk leven zich weinig daartoe leent, ja zelfs een besliste belemmering er voor vormt, zoo zondert degene, die waarlijk van dat streven bezield is, zich af van de wereld.

A. DE WERELDBESCHOUWING VAN HET BOEDDHISME.

---

§ 1. ZIJN METAPHYSICA.

Het Boeddhisme is een wijsgeerige moraalphilosophie, waarop eerst later metaphysische elementen geënt werden, die vreemd waren aan zijn oorspronkelijk karakter. Want het wilde geen stelsel zijn, dat 's menschen drang naar weten zoekt te bevredigen en het wereldgeheel in zijn laatste geheimenissen tracht te doorgronden. Evenmin als Socrates hield Boeddha zich op met ijdele bespiegelingen omtrent doel en wezen van het heelal, maar bepaalde hij zijn aandacht bij voorkeur op zedenkundige vraagstukken. Zoo acht hij het, waar alles als eindelooze keten met het verleden samenhangt, eene ongerijmdheid, te vragen naar begin of oorsprong der wereld. Hij doet geen poging dit mysterie op te lossen en blijft op dergelijke vragen het antwoord schuldig, als verre gelegen buiten het omvattingsvermogen van den menschelijken geest. Als Malunka hem vraagt of het bestaan der wereld oneindig dan wel eindig is, ontvangt hij geen antwoord, aangezien die vraag tot niets leidt en hare beantwoording geen enkel voordeel afwerpt voor 's menschen vrede en heiligen levenswandel,

niets bijdraagt tot zijn zaligheid. Het streven naar oplossing van zulke vraagstukken geeft slechts aanleiding tot zinledige bespiegeling, onverdraagzaamheid, misverstand en strijd.

Evenals alle Indische godsdiensten is ook het Boeddhisme pantheïstisch. Het pantheïsme, de godsdienst van stervelingen met speculatief-wijsgeerigen aanleg, is zuiver Arisch, het monotheïsme van Jodendom en Mohammedanisme [1]) Semitisch van oorsprong; bij minder wijsgeerigen aanleg heerschte bij de Semieten behoefte aan een meer anthropomorphisch gedachte godheid. De Indische wijzen daarentegen vonden in een persoonlijkheid Gods een beperking van zijn wezen, een willend Opperwezen in logische tegenstrijdigheid met zijn volmaaktheid. Een zelfbewuste persoonlijkheid toch is niet denkbaar zonder tegenstelling met iets daarbuiten en bij gevolg in tegenspraak met Gods alomvatting, alomtegenwoordigheid en oneindigheid.

Zoo vinden wij in het Boeddhisme (evenals in het Stoïcisme) een materialistisch pantheïsme. Zijn edele ethiek en verheven wereldbeschouwing zijn volkomen opgebouwd zonder hypothese van een theïstisch God. Het kent geen afzonderlijk bestaanden God; diens rol wordt alreede vervuld door een werkzame moreele wereldorde, nevens welke geen bizondere God meer behoeft te worden aangenomen.

---

1) Het Perzisch *Suffisme* met zijn pantheïstische trekken van algeheel opgaan in het Alwezen zal wel geïnfluenceerd zijn door Indische ideeën, evenals het *Stoïcisme* verschillende Oostersche elementen bevat, die aan den oorspronkelijken geest van het klassieke Griekenland vreemd waren.

Daarmede wordt een wereldschepping uit voorafgaand niets als ongerijmdheid verworpen. Evenzoo gebedsverhooring, die een ondenkbare ingrijping zou zijn in de onwrikbare wereldorde; in plaats van het onvruchtbare gebed treedt de in zich zelf gekeerde overpeinzing. Evenmin zijn natuurlijk, als in strijd met die orde, bovennatuurlijke wonderen mogelijk. Wat ons als zoodanig voorkomt, vloeit slechts voort uit ons onbekende wetten, uit ons eigen onvolkomen en beperkt doorzicht. Zooals de voortreffelijke physicus MACH het juist en scherp uitdrukt: „Das Wunder liegt niemals in der Thatsache, sondern immer im Beobachter.”

Niets is blijvend of eeuwig; alles ontstaat en vergaat; alles is vergankelijk. Er is geen zijn, maar slechts wording; dit geldt zoowel van het grootste als van het kleinste, niets is aan die wet onttrokken. Er bestaat geen geest, die niet eenmaal zou geworden zijn, die niet eindig wezen zou. Alles is voortdurend, zij het ook onmerkbaar, aan verandering onderhevig. De geheele wereld verkeert in een voortdurend proces van afbreking en opbouwing, van vernieling en hernieuwing, in een oneindige reeks van revoluties en evoluties, wier begin en einde ons onbekend zijn. De kosmos bestaat uit een samenstel van wisselende verschijningsvormen zonder erkenbaren achtergrond.

Geen lichamelijk of geestelijk deel des menschen is permanent. De geest zoowel als het lichaam is aan onophoudelijke wijziging onderworpen, in eeuwige wisseling verkeerend. Geen oogenblik blijft de mensch zichzelven gelijk.

Het individueel bestaan wordt geboren uit een samenvoeging van materie onder tijdelijke omstandigheden; ons essentieele wezen is slechts een produkt van een bizonder samenspel van krachten, dat vroeg of laat weer wordt opgeheven. Onze persoonlijkheid is niets dan een metaphysische verbeelding, alles wat wij als realiteit meenen waar te nemen, niet anders dan een droom, gelijk aan de weerspiegeling der maan in het watervlak. Alle levende wezens zijn voorbijgaande verschijnselen, gelijk aan het schuim der zee of aan de rimpeling, die zich voor een oogenblik vormt aan de oppervlakte van het water. De mensch is niet meer zelfstandig dan een golf op den oceaan of een cel in het levend organisme. Ieder schepsel vormt slechts een tijdelijke schakel in een onafgebroken keten van oorzaken en gevolgen. Ieder wezen behoort zoowel tot de toekomst als tot het verleden; en het is niets dan ijdele waan, wanneer het zich inbeeldt een zelfstandig en onafhankelijk bestaan te voeren. [1])

Maar in zijn grootheidswaanzin acht zich de mensch afgescheiden van de wereld en den tijd rondom zich. Zijn kleine, nietige ikheid acht hij zelfs gewichtig genoeg om haar onsterfelijkheid toe te kennen. Reeds als kind waant hij zich een centrum, waarom de wereld draait. Maar ook volwassen schudt hij zelden de illusie van zich, als zoude hij iets meer zijn dan het tijdelijk en voorbijgaand resultaat van sedert onmetelijke tijden werkzame oorzaken.

---

1) Men denke hierbij aan de veelzeggende tweeledige beteekenis van ons woord *„ijdel.”*

Zijn ijdel-anthropomorphische wereldbeschouwing belet hem zijn ware beteekenis in te zien of te erkennen; in zijn trots gekrenkt, kan hij de gedachte niet verdragen, slechts een vergankelijk atoom te zijn in de mateloosheid van tijd en ruimte.

Het Boeddhisme evenwel leert dien trots af te leggen, en in nederigheid zijn kleinheid te beseffen. Gelijk een wachter op den toren den karredrijver door het veld ziet jagen, zoo ziet de wijze neer op 's menschen leven. De wagenmenner meent dat hij snel voortijlt; en in zijn zelfgevoel waant het paard bijna niet meer tot de aarde te behooren. Maar van uit zijn hoogte vermag de torenwachter paard en wagen en menner nauwelijks van elkander te onderscheiden, en schijnen zij hem langs den bodem voort te kruipen.

In die beschouwing sluit zich het Boeddhisme geheel aan bij de hedendaagsche natuurwetenschap en sociologie, die volkomen hetzelfde leeren. De mensch is een atoom in het heelal, welks geschiedenis niet om zijnentwille zich afspeelt, maar willeloos door hem wordt meegemaakt, geleid als deze wordt door van hem onafhankelijke wetten, die slechts voor een klein deel tot zijn bewustzijn zijn doorgedrongen. „Indem die Naturwissenschaft den Menschen in dem All geradezu verschwinden lassen, geradezu vernichten, zwingen sie ihn, seinen unbefangenen Standpunkt ausser sich zu nehmen, mit anderem als kleinbürgerlich menschlichem Maasse zu messen". (Mach)

Zoodoende vormen wij ieder voor ons slechts een onein-

dig klein stipje in het wereldal. Ook wij nemen daarin een plaats in en vervullen eene roeping, maar niet meer dan een der millioenen andere atomen. Der groote menigte is die gedachte weerzinwekkend, omdat zij haren ijdelen hoogmoed kwetst en tenietdoet. In zijn waan wil de mensch meer beteekenen dan hij werkelijk is. Niet tevreden met de hem toebedeelde rol, vult hij met zijn phantasie de werkelijkheid aan en maakt hij zich tot een belangrijker wezen, iets waarop naar hij meent zijn zelfbewustzijn hem rechtmatige aanspraak geeft. Maar de wijsgeer vraagt zich af: waartoe dit alles? Is de gedachte niet verheven, een stip te zijn in de oneindigheid en dat lot te deelen met al zijn medemenschen? Stemt dit niet tot berustende nederigheid? Wie ontkennen wil, dat die overweging den verlichte een heerlijken vrede vermag aan te brengen, zie naar een Boeddha, een Spinoza. Alle groote denkers waren vervuld van pantheïstische aspiratiën. Beter dan in onwaarschijnlijke hypothesen, gewrongen redeneeringen en bovennatuurlijke veronderstellingen, vonden zij berusting en bevrediging in een onwrikbaren wereldloop, die in zijn volkomen regelmatigheid zelfs de geringste willekeur uitsluit.

De Boeddhistische wijsbegeerte bevat geen afzonderlijke zielstheorie. Evenals het Stoïcisme en het Monisme heeft zij voorgoed gebroken met het aannemen van het bestaan eener zelfstandige, ondeelbare en persoonlijke ziel, en daarmede alle dualistische resten van een oorspronkelijk animisme laten varen. Zij leert, dat de ziel slechts dan

in staat is tot denken en zelfbewustzijn, wanneer zij verbonden is met een stoffelijk postulaat, en dat zij evenals die stof waarmede zij is saamgekoppeld, en die een noodwendige voorwaarde vormt van haar bestaan, onderworpen is aan voortdurende wijziging en verandering. De ziel, zou men kunnen zeggen, is niet anders dan de som der tot bewustzijn gekomen functies van het lichaam in zijn contact met de buitenwereld. Zinspelende op de geliefkoosde vergelijking van het lichaam bij een wagen, den geest bij den wagenmenner, betoogt in de „Vragen van Milinda" [1]) de monnik NAGASENA in vragenderwijze onderrichting als eertijds Socrates: „Wat is een wagen? Vormen het dak, de as, de wielen of de dissel ieder voor zich den wagen? Immers neen! Maar evenmin zij alle te zamen. Want indien wij één dier deelen wegnemen, blijft er dan geen wagen over?"

Met dat klassieke voorbeeld wordt aangeduid, dat de ziel geen zelfstandige substantie is met afzonderlijk bestaan, maar dat de menschelijke individualiteit in plaats van iets reëels, slechts een begrip is voor de voorbijgaande combinatie der vijf skandha's of persoonlijkheids-eigenschappen, en wel van *rūpa*, de vorm; *vedanā*, de aandoeningen; *sannā*, de gewaarwordingen; *sankhārā*, de voorstellingen en *vinnāna*, de rede.

Het is duidelijk, dat dit fundamenteele leerstuk in volslagen strijd is met de Christelijke zienswijze. Maar tevens blijkt ook hieruit weer, dat het Boeddhisme in zijn zuiver

1) MILINDA is de Grieksche vorst Alexander ± 150 v. Chr.

wijsgeerigen vorm geen godsdienst is in den gewonen zin des woords gesticht voor de tot denken weinig bekwame menigte, voor wie het leven niet houdbaar is zonder illusiën en zelfbedrog. Want, zooals GUMPLOWICZ het op de hem eigen bondige en scherp nauwkeurige wijze uitdrukt [1]): »Der Dualismus von Geist und Materie ist eben eine Grundlage aller Religion — diese aber ein Bedürfniss des Gemüthes der Massen; — Freiheit und Selbstbestimmung als nothwendige Consequenz des Dualismus ein integrirender Bestandtheil jedes religiösen Systems".

Met de ontkenning eener zelfstandige ziel, verdwijnt vanzelf het geloof in eene persoonlijke onsterfelijkheid. Voor een zelfstandig voortbestaan der ziel is geen plaats, aangezien er geen zelfbewuste identiteit bestaat tusschen de achtereenvolgende en samenhangende schakels van den onafgebroken levensketen. De ziel blijft na den dood van het lichaam niet als zoodanig voortbestaan; want bij het ophouden van het leven wordt het lichaam ontbonden en eindigt daarmede ook de individueele persoonlijkheid.

Voor wie zich plaatst op egoïstisch en eenzelvig standpunt, slechts rekening houdend met zijn eigen kleinen persoon, voor hem is zijn persoonlijke onsterfelijkheid d. i. zijn niet sterven maar behouden blijven, een moreel postulaat van zijn denken. Maar de voorstelling dier verwachting als een kosmische noodzakelijkheid, geeft zoowel blijk van kleinzieligheid als van een treurig anthropomorphische beschouwing van het wereldverloop, als zoude daaraan een

1) LUDW. GUMPLOWICZ. Grundriss der Sociologie. Wien 1885, pag. 62.

moraal volgens menschelijke opvatting ten grondslag liggen. Het is een treurig dogma, dat uitgaat van de onderstelling, als zouden de wetten van het heelal moeten overeenstemmen met onze subjectieve gevoelswenschen. Maar laatstgenoemden tot objectieve werkelijkheid verheffend, strekt de mensch de hem aangeboren zucht tot levensbehoud uit tot over het graf en toont daarmede aan zijn voor het geheele wereldverloop toch zoo alleronbeduidendst bestaan een schromelijk overdreven gewicht toe te kennen.

Toch leert ook het Boeddhisme een m o r e e l e onsterfelijkheid. Want wat van 's menschen aardsch bestaan en leven overblijft, is het geaccumuleerd resultaat van zijn doen en laten, van zijn woorden en zijn handelingen; niets toch blijft zonder gevolgen. Zóó opgevat is de mensch inderdaad onsterfelijk, d. i. zonder einde gelijk hij zonder aanvang was. Maar het is duidelijk, dat een dergelijke onsterfelijkheid volkomen verschillend is van de voorstelling der Christelijke dogmatiek. Want in het Boeddhisme behoudt de ziel, vliedend uit haar stoffelijk hulsel, geenszins haar persoonlijke identiteit, maar gaat als tijdelijk verschijnsel weer op in het groot heelal zonder voortlevende, zelfbewuste herinnering.

Wij zijn hier genaderd tot het diepzinnig en moeielijk vraagstuk der zielsverhuizing, eene leer, die zelfstandig, zoowel aan de boorden van den Nijl als aan die van den Ganges schijnt te zijn verrezen. Bij de Brahmanen vinden wij de beschouwing dat, naar gelang de mensch meer of minder aan zijn bestemming voldaan heeft, zijn volgend bestaan een hoogeren of lageren vorm aanneemt en zijne ziel overgaat in

het lichaam van een heilige of Brahmaan, dan wel in dat van een Tschandala, Sudra of dier. Aangezien de vruchten van goed en kwaad niet kunnen uitblijven, maar hun gevolgen noodwendig tot volledige verwezenlijking moeten komen, zoo wordt de ziel overgebracht naar een oord van vergelding. Zij verhuist naar een volgend lichamelijk hulsel om, al naar gelang harer vroegere verdiensten, in een hooger of lager vorm te herrijzen; en de slotphasen van dat langdurig proces bestaan in een geleidelijke volkomen opheffing van elk zelfstandig zijn, in een eindelijk opgaan en opgelost worden in het allerhoogste na het doorloopen van een ontelbaar aantal voorafgaande en achtereenvolgende belichamingen [1]).

In de oorspronkelijke leer van Boeddha nu vinden wij een dergelijke zielsverhuizing niet. Wel wordt deze veelal als een fundamenteel bestanddeel van het Boeddhisme aangezien, maar in 'de oudste en meest betrouwbare heilige geschriften vinden wij haar noch vermeld, noch zelfs eenige zinspeling erop gemaakt. „I have no hesitation", zegt Rhys Davids, de grondige kenner der Pitaka's, „in maintaining therefore that Gotama did not teach the transmigration of souls [2])."

---

1) Het is dan ook absoluut niet in te zien, waarom bij een postmortaal *voortbestaan*, niet evengoed een *vóórbestaan* der ziel mogelijk ware. Evenmin waarom, ingeval de mensch onsterfelijk is, dit niet evengoed met andere levende wezens het geval zou zijn. Maar niet ieder is zoo eerlijk als Butler, die erkende dat zijn argumenten even toepasselijk waren op dieren en, de consequenties aanvaardende, de dierenwereld dan ook in zijn schema van onsterfelijkheid moedig opnam.

2) Hibbert Lectures. 1881 pag. 91.

§ 2. DE KARMA-LEER.

Ten allen tijde, zoolang zelfbewuste en denkende menschenkinderen op aarde hebben rondgewandeld, zijn zij gekweld door de onoplosbare maar eeuwig weer oprijzende tweeledige vraag: Vanwaar het leed en kwaad in deze wereld; vanwaar het niet geëvenredigd zijn van deugd en geluk, zonde en smart? Nimmer kon de mensch zich neerleggen bij de schrille tegenstelling tusschen al het aardsche leed en het veronderstelde wereldbeginsel van Algoedheid, noch bij die van zedelijkheid en ongunstige lotsbedeeling, onrechtschapenheid en tastbare belooning. Ook Boeddha werd geteisterd door die moreele tegenstrijdigheid, en hij trachtte op de titanisch-hemelstormende vraag naar de kosmische rechtvaardigheid een antwoord te geven in zijn grootsche en geweldige leer der Karma. Deze werd een der grondzuilen van zijn leer, maar tevens haar moeielijkst en diepzinnigst leerstuk.

Reeds vroeger vonden wij een der meest besliste kenmerken van het Boeddhisme in de onverdeelde huldiging van het causaliteitsbeginsel. Alles is onderworpen aan de wet van oorzaak en gevolg; niets kan zich aan die geregelde opeenvolging onttrekken, niets er eenige stoornis hoe gering ook in aanbrengen. De Karma nu is dat algemeen beginsel, toegepast op moreel gebied. Geen arbeidsvermogen kan vernietigd worden; geen kracht in hare gevolgen worden opgeheven. Maar dit geldt niet alleen van physieke, — het geldt evenzeer van moreele krachten. De lotsbedeeling des menschen draagt als zoodanig geen zedelijk

of onzedelijk karakter; zij is eenvoudig een onvermijdelijk gevolg van voorafgaande oorzaken, die haar noodwendig in het leven riepen. Er heerscht een zedelijke, niet minder dan een natuurkundige noodzakelijkheid.

Vóór alles dus de stelling: alle kwaad sleept onafwendbaar zijne kwade gevolgen na zich. Elke daad en ieder woord, hoe gering ook, oefent in onverbrekelijke orde zijnen onvernietigbaren invloed uit. Geslachten sterven weg en keeren weer in eindelooze opeenvolging; maar de massa van verricht goed en kwaad, zij blijft onvergankelijk in hare uitwerkingen, al zijn wij zelve ook onbekend met wat onze voorgangers gedaan hebben of wat onze opvolgers doen zullen.

Op die wijze leven wij na onzen dood voort in de gevolgen van ons doen en laten, want het produkt onzer daden is onsterfelijk. Het is dezelfde gedachte welke GOETHE vertolkt in die heerlijke regels, waar hij van den edelen mensch zegt:

„Die gute That, das schöne Wort,
Es strebt unsterblich, wie er sterblich strebte"

of waaraan GEORGE ELIOT in haar Romola uitdrukking geeft met de woorden: „Our deeds are like children that are born to us; they live and act apart from our own will. Nay, children may be strangled, but deeds never: they have an indestructible life both in and both out of our consciousness."

Maar dit was Boeddha nog niet voldoende. Het rechtvaardigheidsgevoel van den Indiër kwam in opstand tegen het denkbeeld, als zoude de mensch niet aan zichzelven geluk

of ongeluk te danken hebben, als zou hij de vrucht genieten van eens anderen deugd of gestraft worden voor eens anderen zonde. Hij had behoefte aan het geloof eener rechtvaardige wedervergelding volgens eigen verdienste: dit was hem een moreel postulaat, waar hij niet buiten kon. De slechte uitwerking der daad moest op de een of andere wijze den dader zelven treffen. Wat de mensch oogst, dat moet hij gezaaid hebben; wat hij zaait, moet hij ook oogsten. Geen kracht van buiten vermag de ontwikkeling der vrucht te voorkomen; hoe de uitslag ook wezen moge, aangenaam of onaangenaam, gewenscht of ongewenscht, het effect is op geenerlei wijze te vermijden. Onmogelijk kan de mensch zich aan dat effect onttrekken; het volgt hem op zijn schreden gelijk zijn schaduw, die niet van hem wijkt. „Wie met onreine gedachten spreekt of handelt, hem volgt het leed als het rad den hoef van het trekdier". Of elders:

„Niet in het luchtruim, noch der zeeën diepten;
Niet in het verst gelegen, diepst verborgen hol;
Noch ergens in de wereld vindt men eene schuilplaats,
Waar men zijn eigen schuld vermogen zou t' ontvlieden [1])."

Oogenschijnlijk moge de ervaring daarmede in strijd zijn, — dit is alleen daaraan te wijten, dat de gevolgen nog niet tot vervulling kwamen. Gelijk de mensch, hoewel bij voortdurende stofwisseling onophoudelijk veranderend en vernieuwend, toch wel degelijk op later leeftijd de ge-

1) DHAMMAPADA vs. 127.

volgen ondervindt van zijn physieke leefwijze in vroeger jaren, zoo is het ook gesteld met de vruchten die hij plukt van zijn moreel gedrag:

„Ook den slechte gaat het goed, zoolang het kwaad nog niet gerijpt is. Maar is eenmaal de kwade vrucht tot rijpheid gekomen, dan gaat het den boozen mensch gewisselijk slecht [1]).”

Op geen enkele wijze heeft Boeddha getracht de onverbiddelijke gestrengheid van dit ethisch beginsel door tooverspreuken, biecht, zondevergeving, genade, sacramenten of wat ook te verzachten. Al dergelijke hulpmiddelen worden ten eenen male van de hand gewezen; het geweten zijner volgelingen niet gesust of in slaap gewiegd door aflaatmiddelen van welken aard ook. Berouw en genadesmeekingen kunnen gevoegelijk achterwege blijven; het eenmaal begane kwaad wordt daarmede niet ongedaan gemaakt. Onverbiddelijk rolt het eenmaal gebeurde in zijn gevolgen verder, niet opgehouden door nuttelooze jammerklachten; in plaats van door dergelijk onvruchtbaar naspel kan slechts door moedig zich verbeteren de uitwerking der vroegere zonde verzacht worden.

Maar terzelfder tijd ligt in die onvermurwbare gestrengheid niet alleen een sterke prikkel tot verhoogd verantwoordelijkheidsgevoel, maar ook een geruststellende sensatie van strikte g e r e c h t i g h e i d, die alle daden zonder het geringste aanzien des persoons treft met het haar toekomend loon. Tusschen beide toch heerscht een volkomen evenwicht;

1) Dhammapada vs. 119.

daarom bestaan er ook geen eeuwige straffen, aangezien er slechts tijdelijke schuld bestaat.

Nu leert ons evenwel de dagelijksche ervaring, dat wèl onvermijdelijk straf op schuld volgt; maar dat deze daarom nog geenszins altijd juist hem treft, die de schuldige is. Telkenmale zijn dichterlijke en gevoelige naturen pijnlijk getroffen door die gewaande onrechtvaardigheid, welke in strijd scheen met de veronderstelde zedelijke wereldorde. Hooren wij bij voorbeeld HEINRICH HEINE, waar hij met snijdend wee in 't hart sarcastisch uitroept:

„Warum schleppt sich blutend, elend,
Unter Kreuzlast der Gerechte,
Während glücklich als ein Sieger
Trabt auf hohem Rosz der Schlechte?

Also fragen wir beständig,
Bis man uns mit einem Handvoll
Erde endlich stopft die Mäuler,
Aber ist das eine Antwort?"

Ook Boeddha heeft natuurlijk die voor de hand liggende moeielijkheid gevoeld en voor haar een bevredigende en verzoenende oplossing gezocht in de leer der metempsychose of zielsverhuizing. Daarin toch zou de verklaring liggen van het leed dezer wereld. Volgens die beschouwing waren alle ellende en ziekte, armoede en onverstand eenvoudig het gevolg van in vroegere incorporaties verrichte daden, en werden deze dus teweeggebracht door oorzaken, die onmogelijk meer te keeren, onafwendbaar in hare uitwer-

king tot vervulling komen. Waar en bij wie zich die gevolgen zullen openbaren is onmogelijk te voorspellen, en evenmin te voorzien als men vooruit kan bepalen, waar aan een boom de vruchten te voorschijn zullen komen. Wij moeten namelijk niet vergeten, dat het verband tusschen de verschillende stadiën van wedergeboorte niet is van physischen of psychischen aard, maar eenvoudig een moreel verband, m. a. w. de causaliteitswet, overgebracht op moreel gebied. Want het is duidelijk, dat bij de ontkenning eener eigenlijke zelfstandige ziel, die niet als het lichaam onderhevig zou zijn aan voortdurende verandering, dat daarbij ook geen sprake zijn kan van een zuiver persoonlijke zielsverhuizing. Het schijnbaar aannemen eener werkelijke transmigratie is in het Boeddhisme slechts aan te merken als een transactie met de bestaande gangbare opvatting, als een tol betaald aan de heerschende populaire voorstelling.

Geliefkoosde vergelijkingen ter aanduiding dier moreele wedergeboorte worden gevonden in het beeld van de rijpende vrucht of in dat van de vlam eener lamp, aangestoken aan die eener andere. Het is niet dezelfde vlam, maar evenmin zou zij er zijn zonder die andere; het is ook hier weer geen onveranderlijk zijn, maar een worden.

De boven uiteengezette leer der Karma dient niet zoozeer ter voorspelling van wat later gebeuren zal, dan wel ter bevredigende verklaring van het heden. Zij zoekt een moreelen grond voor het lijden dezer wereld, alsmede een vaste basis voor de zedenleer. Door haar heeft

Boeddha getracht ons te verzoenen met het mysterie van het leed en van de zonde, een brug willen slaan tusschen de wet der causaliteit en het onuitroeibaar gevoel van algeheele rechtvaardigheid. Ter wille van het zedelijk gevoel behield hij het denkbeeld van persoonlijke identiteit, ofschoon toch het verband tusschen de beide opeenvolgende individuen slechts van moreelen aard was. Want wij mogen terecht vragen: wat beteekent een persoonlijke- bij volstrekte ontkenning eener zelfbewuste identiteit? Welke waarde heeft de eerste zonder de laatste; is niet zelfbewustheid het hoofdkenmerk der persoonlijkheid? Voor deze duistere tegenstrijdigheid bestaat o. i. inderdaad geene oplossing; wij sluiten ons dan ook volkomen aan bij Rhys Davids, waar hij het oordeel velt[1]): The Buddhist doctrine put the new wine into the old bottles. It wrapped up the bitter pill of absolute personal dissolution in the sweetmeat of the old familiar phrases for the better presentation of their new truth to egoistic minds."

In werkelijkheid toch wordt de mensch na zijn dood slechts overleefd door de nawerking zijner daden en levensvoering gedurende het afgeloopen leven; maar de gevolgen van het goed en kwaad dat hij verrichtte, komen niet ten voor- en nadeele van hem zelven, maar van anderen en van volgende generaties. Het zedelijk postulaat, waaraan de Karma met haar leer der wedergeboorte concessies deed, gaat uit van de onbewezen aprioristische stelling van het bestaan eener absolute moreele

1) Hibbert. Lectures 1881 pag. 112.

gerechtigheid, die met zich brengt dat waar lijden is ook schuld moet zijn. Daarmede echter wordt het onderscheid uit 't oog verloren tusschen collectief en individueel lijden. Waar wordt uitgegaan van de onderstelling, dat het lijden van een individu steeds moet wijzen op een schuld van datzelfde individu, daar wordt aan diens persoonlijkheid een veel te geïsoleerde plaats aangewezen; daar wordt geen rekening gehouden met het feit, dat hij slechts deel uitmaakt van een grooter samenhangend geheel, zoodat een fout van dat geheel hem, hoewel zelf onschuldig, toch nadeel en leed kan berokkenen, gelijk omgekeerd een daad van hemzelven wel het geheel ten goede of ten kwade komen kan, zonder nog direct hemzelven als zoodanig te treffen.

Daargelaten evenwel de in het licht gestelde inconsequentie, ligt in de deterministische causaliteits-idee, waarmede het gansch Boeddhisme doortrokken is, een machtige aansporing tot berusting, en leidt het klaar besef van de onvermijdelijkheid des leeds tot groote gelatenheid[1]). „The higher life begins for us, when we renounce our own will to bow before a Divine law. It is the portal of wisdom, and freedom, and blessedness" (GEORGE ELIOT). Voor wie de zaak doordenkt en ook maar eenigszins wijsgeerig is van aanleg, ligt er een uiterst berustend stemmende invloed in het inzicht, dat het ons en anderen overkomend leed een noodzakelijk gevolg is van het verleden, niet maar een willekeurig iets dat vermeden had kunnen worden. Voor

1) Het behoeft nauwelijks opgemerkt, dat deze soort berusting iets geheel anders is dan het verlammend, tot stilzitten leidend fatalisme, zooals zich dat bijv. uit in de *Kismet* der Turken.

den denkenden geest is zulk een erkenning oneindig bevredigender dan de voorstelling, als zou al dat leed uit eigen verkiezing ons gezonden door een zelfbepalend en oppermachtig Wezen, te beschouwen zijn als een straf, ons opgelegd voor onbewuste en onbekende of ook, in verband met onzen natuurlijken aanleg en beperkte krachten, onvermijdelijke zonden.

B. DE LEVENSBESCHOUWING VAN HET BOEDDHISME.

§ 1. HET LIJDEN: ZIJN OORSPRONG EN ZIJN OPHEFFING.

De ethiek van het Boeddhisme splitst zich in vier deelen, als daar zijn: 1. het lijden, 2. oorsprong van het lijden, 3. opheffing van het lijden, 4. weg ter opheffing van het lijden. Wij zien dus dat lijden of dukha, en al wat daarmede samenhangt de grondtoon uitmaakt van geheel de leer. „Slechts één ding, o jongeren, verkondig ik u heden als gisteren: het lijden en des lijdens vernietiging." Lijden valt ten deel aan al wat leeft; blijvende vreugde is nergens te vinden. Het leven biedt meer leed dan vreugde; ja „het gansche bestaan is vlammend leed." Wij leven voortdurend in schijnbeelden en het geheele zijn met al zijn verschijnselen is nietswaardig.

Al dat lijden is als de belichaming van den levenslust of taṇhā. „De groote menigte", zoo lezen wij, „is als omsingeld door levenslust; hulpeloos rent zij rond als een troep opgejaagde hazen.... Gelijk een krachtige boom, wiens wortels ongedeerd bleven, wel geveld wordt maar opnieuw aangroeit, zoo wast ook telkens weer lijden op uit den niet volkomen uitgeroeiden levenslust."[1]).

1) Dhammapada vs. 342, 338.

Maar die wil om te leven mist allen redelijken grond; hij is slechts een spel dat de natuur met ons drijft. In dat vurig streven naar behoud van eigen individualiteit ligt alle leed opgesloten: beide zijn oorzakelijk verbonden. In die individualiteit toch ligt een onnatuurlijke begrenzing en afscheiding van het Al, en in den strijd voor hare instandhouding ligt de bron en de verklaring van alle kwaad.

In zijn streven naar voldoening van persoonlijke begeerten ligt 's menschen leed opgesloten. Zijn aanleg is niet van dien aard, dat hij gunstige voorwaarden oplevert voor geluk. Alle hechten aan het aardsch bestaan, alle streven en begeerte naar genot en zinnelust, naar aanzien en macht brengt lijden met zich. Reeds in het najagen van geluk, rijkdom en genietingen moeten wij tot allerlei slechte hulpmiddelen onze toevlucht nemen en ons allerlei onaangenaamheden getroosten. Maar daarenboven kunnen die begeerten en behoeften nimmer volkomen bevredigd worden; en die onmacht baart den mensch pijn en verdriet. Steeds is hij vervuld van wenschen; steeds verlangt hij naar dingen, die eenmaal bereikt en verkregen, in plaats van het verwachte geluk, integendeel na kortstondige stilling, in des te sterker mate weer nieuwe wenschen en zorgen scheppen. Wie zich aardsche goederen verworven heeft, is genoopt deze voortdurend tegen diefstal en verlies te beschermen; wie vreugde smaakt, heeft ten slotte bij het ophouden daarvan het leed der ontbering te wachten; wie liefheeft verkeert in gestadige vrees voor het welzijn der geliefden. „Rijkdom en schoonheid zijn als

honig aan de kling van een mes, waaraan kinderen likken en zich snijden." En hoe hooger vormen van wereldsch geluk wij nastreven, des te grooter zijn de ermede gepaard gaande leedaandoeningen en teleurstellingen, des te heftiger de naijver, twist en strijd, waartoe zij aanleiding geven.

In dit alles vinden wij groote overeenkomst met de leer van het Stoïcisme. Ook hier wordt verkondigd, dat de lust gegrond is op een verkeerde waardeschatting van tegenwoordige, de begeerte op eene niet minder verkeerde waardeschatting van toekomstige goederen; en evenzoo omgekeerd de kommer op een valsche voorstelling van tegenwoordig, de vrees op eene van toekomstig leed. Genoemde vier cardinale gemoedsaandoeningen zijn bijgevolg te beschouwen als storingen in onze geestelijke gezondheid of, zoo zij tot gewoonte worden, als feitelijke zielsziekten. Om daarvan bevrijd te worden, moeten wij de nietigheid en waardeloosheid van al datgene, waarnaar lust en begeerte haken, leeren inzien. De ware wijze, minachtend neerziend op het kleingeestig leven en streven der groote schare, kenmerkt zich door apathie, door volkomen onaandoenlijkheid en zelfgenoegzaamheid. Eerst daardoor wordt hij naar waarheid vrij en is hij niet meer de slaaf zijner begeerten; want behoefteloos als hij is, kan hem niets ontbreken. Ja zelfs de vraag naar leven of dood behoort hem tot de onverschillige dingen: met volkomen gelijkmoedigheid en onwrikbare berusting geeft hij zich over aan 's werelds loop, aan de wetten die het heelal beheerschen.

Hetzelfde vinden wij in het Boeddhisme: de wijze staat boven de affecten; hij toornt niet over het onrecht, hem

aangedaan, maar hij lijdt daar evenmin onder; boven beide aandoeningen is hij verheven. Uitdooving der begeerte toch doodt alle ergernis, en wie niet begeert, zal ook geen teleurstelling kunnen ondervinden. „Wie de levenslust bedwingt, diens kwalen glijden spoorloos van hem af, als van het lotusblad de dauwdruppel. Zijn ziel geraakt nimmermeer in oproer, gelijk een klok die in stukken sprong, geen stormgeluid meer van zich geeft." [1])

De prediking eener dergelijke heilsleer vormt de kern van het Boeddhisme. „Gelijk de groote zee, o jongeren van één smaak doordrongen is, van dien des zouts, zoo is ook deze leer en onderwijzing, o jongeren, van slechts één smaak doordrongen, dien der verlossing." Deze is niet te zoeken in de nuttelooze en onvruchtbare zelfkwelling der asceten. Maar evenmin mag men zich wijden aan verlagende ijdele en zinnelijke vermaken en dient men alle sensualisme voorgoed prijs te geven: met vermijding van beide verderfelijke uitersten bewandele men het zoogenaamde middenpad.

Gegeven dat, gelijk wij zagen, het hoofdkenmerk des bewusten, individueelen levens lijden is, dat al wat behoort tot ons zelfstandig geïsoleerd bestaan ons een voortdurende en onuitputtelijke bron van leed is, — gegeven eenmaal deze grondstelling, dan is het duidelijk dat de weg tot opheffing van dat lijden gelegen is in de bestrijding en overwinning van de zucht naar levensbehoud en van den dorst naar levensgenietingen. De eenige weg om het kwaad

1) Dhammapada vs. 336 en 134.

te ontvlieden is te vinden in de uitroeiing der begeerten, uit welke onze zonden voortvloeien, het zich onttrekken aan den strijd om het bestaan en de weigering om langer der natuur tot speeltuig te dienen in haar proces van ontwikkeling. Volkomen hetzelfde leerde later SCHOPENHAUER: „Nur die totale Verneinung des Willens zum Leben, in dessen Bejahung die Natur die Quelle ihres Daseins hat, kann zur wirklichen Erlösung der Welt führen." En bij ons predikte nog niet lang geleden een van zijn volgelingen [1]: de mensch vindt het doel van zijn bestaan niet in zichzelven; de eindpaal van alle werkelijkheid moet zijn opheffing dier werkelijkheid zelve.

Het doel der moraal is bijgevolg de uitblussching van alle hartstochten en begeerten, dewelke zelve weer wortelen in wanbegrippen. Wij moeten streven naar een volkomen uitroeiing van alle hunkeren naar de voldoening onzer zinnelijke lusten en naar de bevrediging onzer ijdelheid door bereiken van voorspoed en welslagen in dit aardsche leven. Ons bestaan, bezwaard met lusten, begeerten en behoeften, wordt vergeleken bij een zwaar schip, dat uitgehoosd moet worden; ontlast van die ballast zal het ons snel en gemakkelijk verder voeren door de wateren des levens. [2]) Maar daartoe moeten de banden, die ons hechten aan dit ondermaansche, worden doorgesneden. Zoolang niet alle begeerte naar de vrouw tot op den wortel toe is uitgeroeid, zoolang blijft de man gekluisterd, gelijk aan het moederlijf het zuigend kalf. Wie zich laat binden door vrouw en

---

1) Prof. BOLLAND in zijn „De wereldbeschouwing der toekomst." Batavia 1888.
2) DHAMMAPADA vs. 369.

kind, door huis en hof, dezulke is niet voorbereid op den dood maar wordt door dezen overvallen gelijk door een hoogwatervloed het in sluimer verzonken dorp [1]). Daarom: leef niet vereend met menschen die u lief, zoomin als met hen die u onlief zijn; want gescheiden worden van zijn geliefden is leed evengoed als samenzijn met ongeliefden. Hecht u aan niets; want wien niets lief of onlief is, hem kan de band van het aardsch bestaan niet meer omstrikken. Uit liefde, vreugde, wellust, hartstocht, levenszucht, uit die allen ontspruiten ergernis en vrees; wie zich dus van den invloed dier aandoeningen heeft losgemaakt, bevrijdt zich daarmede tevens van die onaangename gevolgen [2]).

---

§ 2. HET NIRVANA EN ZIJN BEREIKING.

Haar toppunt bereikt de verlossing in het Nirvana, den hoogsten staat waartoe het den sterveling gegeven is op te klimmen. Voortdurend wordt de lof daarvan bezongen: „Het doel van den verlossingsweg is voortreflijker dan wereldheerschappij, heerlijker dan alle macht op aarde of geluk in den hemel. Geen lijden overtreft den waan des levens; geen geluk is grooter dan de hoogste rust:

Gezondheid is het hoogste goed,
Tevredenheid de rijkste schat,
Gemoedsrust is de beste vriend:
Nirvana 't allerhoogst geluk."

1) Dhammapada vs. 284 en 287. 2) Dhammapada vs. 210—216.

Het woord Nirvana (Sanskrit: *Nirwāṇā*, Pali: *nibbānam*, Birmaneesch: *neibban*, Siameesch: *nirphan*, Chineesch: *nipan*) beteekent zooveel als „uitblussching", en wordt door KERN in verband gebracht met zonsondergang. NEUMANN ziet er een negatiefvorm in van *vānam* = begeerte, wil; het wordt dan gelijk aan begeerte- en willeloosheid.

Hoe het zij, het Nirvana vertegenwoordigt een staat van voortdurende gelukzaligheid, waarin alle lijden, wedergeboorte en wezensonderscheid zijn opgeheven. Het is een zondelooze geestestoestand, welks hoofdkarakter bestaat in absolute, eeuwige rust. Daarnaar ziet de Boeddhist verlangend uit, gelijk de Christen naar het Eeuwige leven. „Wie die Glut der indischen Sonne dem müden Leib die Ruhe in kühlem Schatten als das Gut aller Güter erscheinen lässt, so ist auch dem müden Geist Ruhe, ewige Ruhe das Einzige, nach dem er begehrt." (Oldenberg).

Het Nirvana kenmerkt zich dus door negatieve eigenschappen. Feitelijk komt het vrijwel neer op annihilatie; maar toch ook weer niet in den gewonen letterlijken zin des woords. Immers de mogelijkheid van reeds gedurende het aardsche leven dien toestand te bereiken, is niet volkomen buitengesloten. Hoe moeielijk ook, het Nirvana blijft een reeds hier bereikbare staat van volkomen vrede en moreele rust, waarin geen leed meer gekend wordt, voor leed geen plaats meer is.

Toch blijft het dan nog steeds een voorloopig Nirvana: het definitieve kan eerst bij den dood bereikt worden; want eerst dan is een toestand van volstrekte opheffing van bewustzijn mogelijk. Deswege evenwel valt het Nir-

vana nog niet vanzelf samen met het tijdstip des doods; ware dit toch het geval, dan werd het ook bereikt door iederen sterveling, en zulks ware klaarblijkelijk in strijd met dè moreele gerechtigheid volgens de Karma-leer. Wie het Nirvana nog niet verdient, is alsnog onderworpen aan wedergeboorte.

Met dat al blijft nog steeds de vraag over: Wordt met het bereiken van het Nirvana het bestaan opgeheven, dan wel, is het de kroon en volmaking van ons bestaan? De groote volksmassa maakt zich van een dergelijke onderscheiding geen klare voorstelling; voor haar is het Nirvana een oord van genoegen of een toestand zonder zorgen en kommer. Maar wat betreft de juiste wijsgeerige opvatting, te dien opzichte loopen de inzichten der desbevoegde geleerden zeer uiteen, is hun oordeel zeer verdeeld geweest. In verband met de negatie der ziel beschouwden Burnouf en Köppen het Nirvana als een volkomen vernietiging zonder meer, Beal en Bastian daarentegen als een staat van volkomen verlichting met opheffing van alle dwaling; Bigandet als een toestand, waarin de geest, losgemaakt van al het bestaande en in zich zelven teruggetrokken, voor immer in volkomen abstractie en absolute rust verkeert; Max Müller en Rhys Davids als een van lijden verlosten gelukzaligen toestand van eeuwige rust en hoogsten zielevrede.

Wij zien het: de juiste beteekenis van het woord bleef gehuld in een geheimzinnigen nevel: een beslissend antwoord heeft Boeddha niet gegeven. Tegenover alle bovenstaande meeningen heeft dan ook Oldenberg betoogd, dat de Boeddhistische dogmatiek in deze quaestie geen defini-

tief oordeel velt, maar zich hier, evenals ten opzichte van vele andere vraagpunten, met opzet een abstentionistische houding aanneemt. Toch is het nauwelijks twijfelachtig of Boeddha heeft voor zich zelf onder Nirvana niet anders verstaan dan een totale opheffing van alle bestaan. Hij heeft dit evenwel niet rechtstreeks zoo uitgedrukt, omdat hij rekening hield met de zwakheid der menschelijke natuur, die terugschrikt van het denkbeeld eener volkomen vernietiging der persoonlijkheid. Een positief antwoord wordt daarom vermeden, een afdoende beslissing ontweken. De vraag omtrent het al of niet voortbestaan der verlosten is eigenlijk ook ongepast; want evenals bijv. die naar den oorsprong der wereld, ligt ook hare oplossing buiten 's menschen gezichtskring, terwijl zij voor het eigenlijke leven van weinig waarde is. Het is zeer begrijpelijk, dat de anti-metaphysisch en agnostisch gezinde Boeddha de quaestie met opzet in 't onzekere liet en dat wij in de Boeddhistische geschriften nergens een duidelijke omschrijving of definitie vinden. In plaats daarvan wordt gesproken in vage beeldspraak. Zoo lezen wij bijv. in de Udāna[1]: „Gelijk de roodgloeiend geslagen smeedhamer langzamerhand afkoelt en men niet kan zien, waar de gloed blijft, zoo laat zich ook niet zeggen, waar de volkomen verloste henengaat."

Die geheimzinnigheid, vindt haar gegronde reden van bestaan in haar verband met de overige deelen van het Boeddhistisch leerstelsel. Bij volstrekte loochening eener zelfstandige ziel, valt logisch elke vraag weg naar persoonlijke

1) Udana VIII: 10.

onsterfelijkheid of wedergeboorte. Maar daarmede wordt ook de Karma-leer getroffen; terwijl het Nirvana met deze laatste staat of valt. Om nu noch het logisch verstand, noch de behoefte aan een moreel postulaat te kwetsen, bleef geen andere uitweg open dan het bewandelen van eenen ongerijmden middenweg en de vermijding van eene door scherpte en klaarheid bedenkelijke beslissing.

Eindelijk: voor het Absolute vallen de praedicaten zijn en niet-zijn weg. En waar nu in het Nirvana de menschelijke geest opgaat in de Atman of wereldziel, zich verliest in het Oneindige en Eeuwige, daar verliest ook het zijn als tegenstelling en onderscheiding van een niet-zijn alle beteekenis, daar vallen zijn en niet-zijn samen.

Welke is nu de weg tot die verlossing in het Nirvana? Het hoogste goed is slechts te bereiken door de kennis der hoogste waarheid en deze weer alleen door de *Yoga* of geestelijke oefening en inspanning des geestes. Daartoe echter wordt vereischt niet alleen een streven naar dooding van alle individualisme, affecten, levenslust en gehechtheid aan het leven, maar tevens een alleen zijn vreugde zoeken in het inzien der volle waarheid. Met onverdeelde aandacht moet men zich wijden aan gestadige Dhyāna of overpeinzing van de kortstondigheid en ijdelheid van ons bestaan, alsmede van de vergankelijkheid en onbestendigheid (*anitya*), de rampzaligheid (*duhkha*) en de onwezenlijkheid (*anatman*) aller dingen; deze drie overdenkingen zijn als de poorten die leiden naar het Nirvana. Niets toch is duurzaam: al wat heden bestaat verdwijnt morgen en alles verkeert in

voortdurende omvorming; lijden is een wezenlijk bestanddeel van al wat leeft; al wat wij waarnemen is niets dan naam en vorm, al wat bestaat slechts denkbeeldig.

Er bestaan echter verschillende trappen van Dhyāna. Gaat de denker zóó geheel op in zijn mijmering, weet hij zijn aandacht dusdanig te concentreeren, dat hij zich als 't ware met het voorwerp zijner overdenking vereenzelvigt en het verschil niet meer gevoelt tusschen hemzelven als denkend subject en den inhoud zijner gedachte als object, — dan wordt hij als onttogen aan de bestaande wereld en als verplaatst in hooger spheeren (*Samādhi*) [1]).

Ten slotte nog enkele woorden over den Arhat of Arya, den edele, die de menschelijke volmaking bereikte en bekwaam werd het Nirvana in te gaan. Het begrip, door die benaming aangeduid, valt vrijwel samen met dat van den *Mukti* der Brahmanen. Het karakter van zulk een heilige teekenen wij het best door enkele aanhalingen uit de

---

1) Deze beschouwing wordt verzinlijkt in het karakter der ontelbare Boeddhabeelden, die wel onderling zeer verschillend zijn van afmeting, maar overigens nagenoeg gelijkvormig, zoodat het mogelijk is een eenigszins algemeene beschrijving er van te geven. Zonder aanwending van effectversierselen is de Meester afgebeeld hetzij naakt, hetzij omhangen met een mantel, die echter den linkerschouder alsmede grootendeels de borst bloot laat. De houding is somtijds staande, of liggend met de hand onder het hoofd; maar gewoonlijk is zij neergehurkt zittend met gekruiste beenen en de knieën wijd uiteen. Daarbij rust de rechterhand op de knie, terwijl de linker met uitgestrekte en aaneengesloten vingers plat voor den buik gehouden wordt. De gelaatstrekken zijn regelmatig, rustig en bescheiden, maar dikwijls met een trek van diepen weemoed; de half gesloten breede oogen nederwaarts gericht met droomerig voor zich uit starenden blik: alles het beeld van iemand, die in gedachten verzonken en in zelfvergeten overpeinzing als aan de wereld onttrokken is. Dit geldt evenzeer van de groote Daibutsu's in Japan te Kyoto, Nara en Kamakura.

Brahmanavagga, het slothoofdstuk der Dhammapada, waar wij o. a. lezen:

„Hij draagt smaad, slagen en dood geduldig en zachtmoedig;
Hij verwerpt alle verdediging door wapengeweld;
Hij is der geheele dierenwereld welgezind en doodt noch kwelt eenig schepsel;
Hij is ontoegankelijk voor wereldsche of geestelijke gemeenschap;
Hij heeft hof noch huis, vaderland noch familie;
Hij is woedeloos, weerloos, wenscheloos;
Hij ziet duidelijk in, dat de dood een einde maakt aan alle ellende;
Begeerte, haat, hoogmoed en schijnheiligheid hebben geen vat op hem;
Zonder ergernis te wekken of iemand te krenken huldigt hij de waarheid;
Hij hoopt niets noch van deze, noch van een toekomstige wereld;
Den wilswaan van het vergankelijk bestaan heeft hij afgeschud;
Verleden, heden en toekomst hebben voor hem hun beteekenis verloren."

m. a. w.: hij heeft alle aardsche vreugden vaarwelgezegd en afgedaan met de wereld; hij kent geen wenschen meer, is volkomen onaandoenlijk en apathisch, vreemd geworden aan alle menschelijke aandoeningen.

HOOFDSTUK VI.

SLOTBESCHOUWINGEN.

Gelijk wij zagen, is de geheele ethiek van het Boeddhisme opgebouwd zonder behulp van bovennatuurlijke openbaring; zij berust niet op g e l o o f, maar op w e t e n. Een dergelijke poging om de moraal te grondvesten op vasten menschelijken bodem, losgemaakt van transcendente praemissen, was een zoo reusachtige schrede voorwaarts op den weg der wetenschappelijke zedenkunde, dat met rechtmatige bewondering de Sanskritgeleerde ALBR. WEBER in de Academie te Berlijn [1]) van den Stichter van het Boeddhisme spreken kon als „een der machtigste verschijningen in de geschiedenis der menschheid reeds daardoor, dat hij niet alleen voor de eerste maal het gelijkgerechtigd zijn van alle menschen uitsprak, maar ook op grond van zuiver menschelijk denken tot dezelfde ethische grondbeginselen geraakte, als die welke wij in het Christendom gewoon zijn te vereeren als produkt van goddelijke openbaring."

---

1) In zijn Antrittsrede van 8 Juli 1858.

Het Boeddhisme toch leert, dat onkunde de bron is van alle kwaad, dat zonde in laatste instantie berust op dwaling en alle leed wortelt in wanbegrippen. „Ter verklaring behoeven zijn volgelingen hun toevlucht niet te nemen tot een hersenverwarrende erfzonde, die eerst een kunstmatige ziekte schept, om daarna de noodzakelijkheid der heelende medicijn te bewijzen". (Bastian).

Doel der moraal zij dienvolgens de bestrijding der onkunde door verlichting, d. i. opening der oogen in geestelijken zin. De weg tot verlossing is gelegen in het juiste inzicht van het ware wezen der dingen en van hun verschijnselen; en moreele vooruitgang is nauw verbonden met vermeerdering of liever verdieping van kennis. Deugd alzoo is een uitvloeisel van het rechte weten; beide zijn nauw met elkander verwant, als 't ware twee kanten van éénzelfde verschijnsel.

Evenals later Socrates en de Stoïcijnen, leert dus ook Boeddha dat de deugd leerbaar is en dat zedelijke verbetering te bereiken valt door arbeid van den geest. In eigen krachtsinspanning is de mogelijkheid gegeven van verlossing; en wel zonder acte van genade of hulp van bovenaardsche machten. Maar die vrijmaking van het kwaad is dan ook door geen ander wezen dan ons zelven, hetzij hier op aarde hetzij daarbuiten, te bewerkstelligen. De mensch heeft zelf zijn zieleheil te bezorgen; door niemand kan men gered worden dan door zichzelven. Hij schept zich zijn toekomst door eigen doen: hij is het, die zich een hemel of hel bereidt. Op hemzelven rust de verantwoordelijkheid voor zijn geluk en lotsbedeeling: „Die Bequemlichkeitstheorien man-

cher Religionen", zegt BASTIAN voortreffelijk[1]), „ihre Pässe und Freibriefe auf dem Todtenbette, ihre Empfehlungen an Schutzheiligen, ihre zauberkräftigen Gebetsformeln, diese und ähnliche Kunststückchen theologischer Nachgiebigkeit sind dem Buddhismus in seiner ächten und unverfälschten Form völlig fremd." Geen God heeft de Boeddhist voor zijn verlossing aan te roepen; dit ware onnoodig zoowel als vruchteloos. Onmogelijk kan hij zich voorstellen, dat de Godheid oorzaak zijn zou van de onder de menschheid zoo ongelijke lotsbedeeling van lief en leed geheel buiten 's menschen eigen schuld en verdienste om: zoo iets ware hem de grootste ongerijmdheid, willekeur en onbillijkheid. Zoo schreef na eene zorgvuldige studie van het Christendom, de kundige Siameesche minister Chao Phya Thipakon[2]): „Indien wij zeggen dat God alles rondom ons gemaakt heeft, dan moeten wij hem wel als onrechtvaardig, partijdig en veranderlijk beschouwen, hen doende lijden die nooit iets verricht hebben dat hun dit lijden deed verdienen en niet eens den mensch die kansen van goed of slecht geluk gevende, welke zelfs den hasardspeler bij zijn berekeningen geschonken is."

Is dan, gelijk wij zagen, de deugd door eigen kracht te verwerven, daarmede kunnen wij tevens de gelukzaligheid deelachtig worden. Want de deugd vindt haar loon niet in een leven hiernamaals, maar alreede in zich zelve: „Beatitudo non praemium virtutis, sed ipsa virtus" (Spinoza).

---

1) AD. BASTIAN. Die Weltauffassung der Buddhisten. Berlin 1870, p. 17.
2) Volgens ALABASTER in zijn: „The modern Buddhist." London 1870.

Deugd kan daarom ook betracht worden om haar zelfs wille, zonder eenige belooning van buiten af, hetzij hier op aarde, hetzij in een later leven. De hoop op een toekomstig leven is niet alleen ongerijmd en ongegrond; maar die noodlottige zelfbegoocheling vormt tevens een feitelijke hinderpaal bij het streven naar het eenig begeerlijke: den geestesstaat van den Arahat.

Zullen wij deze leer bovenmenschelijk idealistisch noemen? Mij dunkt, dit ware ten onrechte. Dergelijke drijfveeren tot plichtsbetrachting mogen ongenoegzaam zijn voor de nog niet voldoende wijsgeerig en moreel verlichte menigte, — wie zich genoegzaam in dit vraagstuk heeft ingedacht, zal de waarheid moeten erkennen van het diep verband tusschen deugd en derzelver inhaerent loon van zielsrust en zelfvertrouwen. Hierop toch berust de geheele leer van het geweten; en wat zijn wroeging en berouw anders dan de noodwendige moreele straf, volgend op de afwijking van de volgens *eigen* oordeel rechtschapen levensvoering?

De leer van het Boeddhisme is een moraalphilosophie, geen dogmatiek met scherpe omlijningen. Afkeerig van metaphysische bespiegeling, wendt zij zich in de eerste plaats tot de in lijden verzonken menschheid om deze haar lijden te doen verstaan en haar den weg te toonen tot diens opheffing. Daarbij is zij opgebouwd uit een samenstel van negaties. Het Boeddhisme kent geen Godsbestaan, geen zelfstandige ziel, geen persoonlijke onsterfelijkheid, geen geloof, geen geïnspireerde openbaring; geen genade noch offeranden, geen vruchtbaar berouw noch werkzame gebedsverhooring.

Maar ook zijn moraal draagt een negatief karakter, gelijk alreede in het begrip „verlossing" ligt opgesloten. Het Boeddhisme verkondigt een rechtschapenheid, die niet zoozeer bestaat in het wèl verrichten van bepaalde daden als in het nalaten van andere; het streeft bijv. meer naar bestrijding van den haat dan naar positief liefdebetoon. In dit opzicht gaat Jezus ongetwijfeld een stap verder met zijn „hebt uwe vijanden lief", waar Boeddha slechts predikt: „haat hen niet." Jezus bidt voor zijne vijanden; Boeddha leert, zich zoowel van liefde als van haat vrij te maken, daar het eerste zoowel als het laatste bindt aan het bestaan en dus lijden met zich brengt. Ascetisch van karakter, leert het Boeddhisme een passieve, geen actieve zedelijkheid. Deze wordt niet gezocht in een bepaald handelend optreden, maar in een zich zooveel mogelijk losmaken van deze wereld: de zaligheid der volmaking vindt hare afspiegeling in een diepen, droomloozen slaap.

In dit alles is het Boeddhisme echt Indisch naar oorsprong en wezen. Azië was ten allen tijde de bakermat der godsdiensten; in zijn schoot werden alle groote godsdienstige stroomingen geboren. Maar terwijl wij bij de Semieten een oorlogszuchtig, maar tevens krachtdadig en grootzielig monotheïsme aantreffen, kenmerken zich de Ariërs door een vredelievend en berustend pantheïsme. De Indische geest voelde zich noch aangetrokken tot een kinderlijk geloof zonder wetensdrang, noch tot een moedig wetenschappelijk vorschen zonder omzien naar geloofseischen. Godsdienst en wijsbegeerte vereenigde hij tot een wonder-

lijk geheel, en in zijn beschouwingen omtrent het heelal is het moeilijk een scherpe grens te trekken tusschen wetenschap en metaphysica.

Echt Oostersch is ook de passieve houding tegenover 's menschen levensloop, het neerblikken op aardsche beslommeringen, de afkeer van werkdadig ingrijpen. Niet het practische leven met zijn ontwikkeling en vooruitgang, niet de geschiedenis des volks noch sociale vraagstukken, maar het in zich zelf bespiegelend overpeinzen vormt het ware element van den Oosterling. Juist daarin ligt het kosmopolitisch karakter van Azië's godsdiensten. Afgezien van geestdriftige Mohammedaansche stroomingen en de bewegingen van meer energiek optredende bergvolken, werd nergens in Indië vaderlandsliefde aangekweekt of bereikte het nationaal gevoel een grooten omvang. Weinig bekommert men er zich om, een invloedrijke rol te spelen op het wereldtooneel, in te grijpen in de lotgevallen van andere volkeren of gemeenschappelijk actief op te treden in den loop der geschiedenis. Het politieke leven bekleedt een uiterst geringe plaats en kenmerkt zich door een groote mate van geduldige en lijdzame gelatenheid; iedere kaste, dorp of familie leeft voor zich, weinig belang stellende in wat er buiten zijn engen en beperkten kring omgaat. Zoodoende vinden wij wel humanisme maar geen solidariteitsgevoel, een eenzelvig streven naar verlossing en zelfvolmaking zonder sociale idealen. Het maatschappelijk leven en streven wordt met onverschilligheid behandeld; de sociale strijd met zijn lief en leed, zijn wisselende zegepraal in de worsteling van uiteenloopende belangen, zijn voortdu-

rende wrijving, botsing en verschuiving — die strijd is den Indiër ten eenenmale vreemd. Niet handelen, maar denken wordt als hoofddeugd aangeprezen en verdient den meesten lof.

Met die levensbeschouwing hangt ongetwijfeld de pessimistische stemming samen. Deze toch wordt bevorderd door een afgetrokken en weinig actief bestaan, door eenzelvigheid gepaard met veel ongeuit en onaangewend gevoelsleven. Het ongebruikt laten eener levende functie verwekt leed: voor de meeste stervelingen zijn voor een blijmoedige levensopvatting gezondheid en omgang met de vrije natuur niet voldoende, maar worden ook vereischt zekere mate van lichaamsbeweging en arbeid, een gelukkig familieleven en omgang met medemenschen.

Toch dient hier opgemerkt, dat het Boeddhisme wèl als alle Indische wijsgeerige stelsels[1]) met zijn minachting van al het aardsche een weemoedige levensbeschouwing medebrengt, maar dat het daarom nog geenszins optreedt met een prediking en aanprijzing van zwartgallige neerslachtigheid. Het Boeddhistisch pessimisme is geenszins te vereenzelvigen met platte alledaagsche Weltschmerz, met het oppervlakkige gevoels-duisterzien; het is intellectueel-wijsgeerig, voortgesproten uit de schreeuwende tegenstelling tusschen realiteit en ideaal.

Hoe het zij: het wijsgeerig pessimisme en de berusting in de onvolmaaktheid dezer wereld is in strijd met de

---

1) Met uitzondering van de Lokayatika's of Carwaka's, de materialistische Epicuristen van Indië, die leeren dat de Atman niet anders is dan een zich door intellect kenmerkend lichaam.

meer practisch geaarde wereldbeschouwing van het Westen. „Many of the ideas of the Sigalovada Sutta are only suitable to a state of society which we, in this anxious time of social struggle, have for ever left behind". (Rhys Davids). Hoe meer wij naar het Westen doordringen, hoe meer wij de vaan van het individualisme zien hoog geheven, hoe meer wij alles verwacht zien juist van individueele kracht en werkzaamheid. In dit opzicht ligt er een ondempbare klove tusschen de Oostersche en de Westersche wereldbeschouwing. Maar het is nog zeer de vraag of het wereldontvliedend quiëtisme zooveel afkeurenswaardiger is dan onze in het andere uiterste vervallende verwoede en onbarmhartige sociale strijd en rustelooze najaging van genietingen.

Men wachte zich evenwel onze wereldbeschouwing, in den vorm dien zij thans heeft aangenomen, te vereenzelvigen met die van het oorspronkelijk Christendom. Wel predikte dit menschlievendheid; maar evenmin als het Boeddhisme zocht de Christelijke leer in de eerste plaats haar kracht in maatschappelijken arbeid. Ook zij, van aanleg ascetisch en daardoor passief zich verhoudend tegenover elk gemeenschapsgevoel, beschouwt dit onvolkomen aardsche leven als in wezen slechts een voorbereiding tot een later meer volkomen leven, en zoekt de ware zaligheid niet in sociale werkzaamheid maar in persoonlijke zielsheiliging.

In essentiëele kenmerken vertoonen Boeddhistische en Christelijke moraal een treffende overeenkomst, ademen zij éénzelfden geest. In beide vinden wij een prediking van

menschenmin en onderlinge verbroedering, van weldadigheid en barmhartigheid, nederigheid en zelfbeheersching, zelfopoffering en kwaad-met-goed-vergelden. In beide ook een afzien van aardsche en het oog richten op hemelsche genietingen. Beide houden een ideaal hoog dat, hoe verheven ook, in onze maatschappij niet is te verwezenlijken. Maar dit neemt niet weg, dat beide moraalsystemen ten allen tijde om haar verhevenheid een machtige aantrekkingskracht op het menschelijk gemoed zullen blijven uitoefenen, ons een beeld van levenswandel voor oogen stellend, dat, zij het ook onvatbaar voor volledige vervulling, toch als ideaal onze diepste zielsbehoeften bevredigt.

Wijsgeerig of wetenschappelijk hoogverheven inzichten en juiste gevolgtrekkingen, behoeven deswege nog geenszins voor het werkelijke leven het meest vruchtdragend en aanbevelenswaardig te wezen. De groote massa heeft behoefte aan meer dan dat; zonder illusies kan zij niet leven. „Es ist die tiefe argwöhnische Furcht vor einem unheilbaren Pessimismus", merkt Friedrich Nietzsche op[1], „der ganze Jahrtausende zwingt, sich met den Zähnen in eine religiöse Interpretation des Daseins zu verbeissen."

Het Boeddhisme nu is ongetwijfeld de meest wijsgeerige der godsdiensten; beter dan eenige andere sluit het zich aan bij de uitkomsten der nieuwe natuurwetenschap. Het spiegelt geen ijdele beloften voor; maar het leert een diepzinnige berusting en gemoedsvrede. Of dit standpunt al

1) Fr. Nietzsche. Jenseit von Gut and Böse. Leipzig 1886 pag. 78.

bij 's menschen onvolkomenheid voor verreweg de meesten te hoog en onbereikbaar is, doet niets af aan zijn innerlijke schoonheid en waarheid. Voorzeker: de slotsom waartoe die wereldbeschouwing komt, is niet bepaald vroolijk. Maar hare stille weemoed wordt gedeeld door de voorstelling van alle groote geesten, geen van wie het leven als een feestgelag heeft afgeschilderd.

Ten slotte zouden wij nog kunnen treden in eene vergelijking van Boeddhisme en Christendom, ons kunnen afvragen aan welk van beide de voorrang wegens meerdere voortreffelijkheid ware toe te kennen. De beantwoording echter eener dergelijke vraag, hoe belangrijk schijnbaar ook, mist voor ons alle vruchtbaar gevolg. Want de beschaving, waaronder wij leven, heeft zich nu eenmaal ontwikkeld onder den invloed van den Christelijken godsdienst; zij vermag dien invloed evenmin te verloochenen als zich er aan te onttrekken. Hij toch is als saamgeweven met onze geheele geschiedenis; hij heeft zijn onuitwischbaren stempel gedrukt op onze zienswijzen en denkbeelden, onze instellingen en maatregelen. Iets anders echter is het, de wijsgeerige waarde te beoordeelen van het Christelijk geloof. Het valt dan voorzeker niet te ontkennen, dat de ernstige en niet vooringenomen studie ook van andere godsdiensten, noodzakelijk voert tot het inzicht van het betrekkelijk recht van ieder hunner, er toe leidt een open oog te krijgen voor ieders specifieke schoonheid en de meening te laten varen als zoude slechts in één hunner de absolute waarheid zich geconcentreerd hebben. De vrucht van een dergelijk onder-

zoek kan niet anders zijn dan de vernietiging van alle onverdraagzaamheid en fanatisme, van allen eenzijdigen geloofsijver en dweepzucht. In de godsdiensten dezer aarde zien wij de weerspiegeling van 's menschen idealen, de vertolking van zijn gemoedsbehoeften, zich aanpassend aan zijnen geestesaanleg al naar gelang van tijd, plaats en afkomst. Hoe uiteenloopend de godsdienstige leeringen dan ook zijn mogen, het algemeen menschelijke, dat aan allen ten grondslag ligt, treedt in helder licht te voorschijn. Zoo kunnen wij ons volkomen aansluiten bij de woorden, waarmede Prof. CARPENTER een artikel besloot over het Boeddhisme, en die wij daarom ten slotte hier een plaats inruimen [1]: „In 't kort, het gronddenkbeed van het Christendom van een persoonlijke betrekking tusschen 's menschen ziel en God, is in lijnrechte tegenstelling met een stelsel, dat het bestaan zoowel van een ziel als van een God loochent. Indien dan desniettegenstaande uit die positieve en negatieve polen van het geloof toch gelijke gevolgtrekkingen voortkomen, dan is het omdat, waar de stroomen van moreele aandoeningen inwerken op 's menschen gemoed, ten allen tijde gevonden wordt dat, wat ook de waarheid zijn moge omtrent de ziel en God, de smarten en zonden dezer wereld alom dezelfde zijn. De zeldzaamste aller begaafdheden is die om de voorstellingen van verduisterde harten te verhelderen en nieuwe idealen te scheppen van plicht en levensvoering. Niemand van ons geslacht heeft naar het schijnt die gave

1) J. ESTLIN CARPENTER in de Ninet. Cent. van Dec. 1880.

in zoo hooge mate bezeten als de Indische wijsgeer en de Syrische profeet. En ons vertrouwen in de kracht der humaniteit verkrijgt een grooten steun, wanneer wij zien dat deze onafhankelijk van elkander de verschijning heeft voortgebracht van een Gotama Boeddha en Jezus Christus."

BIJLAGE A.

HET INDISCH KASTENSTELSEL.

De Kasten, — welke naam, afgeleid van het Lat. *casta* = rein, herkomstig is van de Portugeezen, — waren vier in getal èn wel, gerangschikt naar het haar toegekend gewicht:

1. De Brahmanen. Zij waren niet alleen de priesters, maar ook de geleerden, wetgevers en raadslieden des konings. Langzamerhand wisten zij alle macht en invloed op zich te vereenigen; tevens lieten zij zich voorstaan op hun voorrechten en beschouwden zij zich als de heeren der schepping. Zoo lezen wij o. a.:

   „Alles wat de wereld inhoudt, is in zekeren zin het eigendom van den Brahmaan; door zijn buitengemeen voortreffelijke afkomst heeft hij recht op al wat bestaat"; en elders: „Een Brahmaan, die tien jaar oud is, en een Kschatrya, die den leeftijd van honderd jaren bereikt heeft, moeten beschouwd worden als vader en zoon; en wel in dien zin, dat de Brahmaan de vader is en als zoodanig moet geëerbiedigd worden."

2. De Kschatryas of Rajputs, de krijgvoerende adel tot wie ook de koning behoorde. Van dezen laatste heet het (Manu VII. 88): „Nooit in den slag te wijken, de onderdanen te beschutten en de Brahmanen te gehoorzamen, daarin is het hoogste geluk der koningen te zoeken," en evenzoo in het Wetboek van Yājnāvalkya (I. 322): „Er bestaat geen hooger plicht voor koningen dan de in den krijg buitgemaakte schatten den Brahmanen te geven en den onderdanen voortdurende zekerheid te waarborgen."
3. De Vaïsyas (Waïschja's) of burgerklasse d. i. de kooplieden, handwerkslieden en landbouwers: „Voor de beesten zorgen, aalmoezen geven, offeren, handel drijven, tegen interest leenen, het land bebouwen, — dat zijn de werkzaamheden den Vaïsya aangewezen." De boeren waren vrijgesteld van krijgsdienst en konden, beschermd door de Kschatryas, ook in tijd van oorlog rustig het land bebouwen: bij hun veldtocht door Indië stonden de Grieken verbaasd hen zoo kort bij een slagveld kalm aan het werk te zien. Daarentegen viel de boer, die zijn land veronachtzaamde, in handen der wet, als onrecht plegende jegens den vorst, wien al het land rechtmatig toebehoorde.
4. De Sudras, d. z. de daglooners of slaven. Zij hadden slechts te gehoorzamen en de andere kasten te dienen, aan welke zij volkomen onderworpen waren, zooals blijkt uit de navolgende voorschriften:

„De vorst legge den Sudra slechts éénen plicht op: dien van de andere klassen te dienen. Een blinde

gehoorzaamheid aan de bevelen der Brahmanen is de voornaamste plicht van een Sudra[1]); de Brahmanen te dienen is voor hem de meest prijzenswaardige daad; al wat hij overigens doet heeft voor hem geen verdienste."

Wij zien het: de drie eerste kasten komen vrijwel overeen met onze vroegere drie standen van geestelijkheid, adel en burgers; evenals de verdere onderkasten een soort gildensysteem vormen van coöperatieve strekking, hetwelk den den Hindoe eene verwijdering uit zijn kaste als de grootste sociale straf doet aanzien.

Het regime der kasten, dat nu reeds meer dan twintig eeuwen in Indië heerschende is en dat zijn gezag wist te behouden ondanks onvermoeide hervormingspogingen, was waarschijnlijk oorspronkelijk voor een goed deel niet anders dan een politieke maatregel. Vooral wat betreft de rol, aan de Sudra's toebedeeld, werd het stelsel dienstbaar gemaakt aan de beheersching eener lager staande meerderheid door een hooger staande, maar in aantal veel geringer minderheid. De overwonnen Indische volksstammen toch of Dasyu's [2]) vormden een zeer veel grooter zielental, en nu wilde men voorkomen, dat de minoriteit van intellectueele, uit het N. W. binnengedrongen Arische veroveraars zich met die

1) „Heeft de Sudra de onbeschaamdheid gehad de Brahmanen over hun plichten te onderhouden, dan worde hem kokende olie in mond en ooren gegoten."

2) De uitstervende aborigines vormen nog heden ± 9 % der bevolking, bestaande in Draviden en Kola's, de Toda's en Naïrs van het Nilgherrie (Nalagiri) gebergte, de Santals in de heuvels van Bengalen, en sommige stammen in Assam.

lagere rassen mengden en zoodoende door hen zouden laten absorbeeren. „Iedere landstreek", zoo heet het, „waar menschen geboren worden van gemengd ras die de zuiverheid der klassen bederven, gaat weldra ten onder tegelijk met hare bewoners". In zooverre lag aan het stelsel een door de ervaring bevestigd, volkomen juist denkbeeld van aanleg-overerving ten grondslag. „Een mensch van lage geboorte neemt de slechte geaardheid over zijns vaders of zijner moeder of ook van beiden tegelijk; maar nimmer kan hij zijn afkomst verbergen. . . . Maak een hond tot koning, niet minder zal hij aan uw schoenen knabbelen."

Om nu aan die instelling van scherpgescheiden kasten, wien verschillende rechten en plichten toekwamen, kracht bij te zetten, werd daaraan een godsdienstige sanctie gegeven. Zoo waren volgens het wetboek van Manu de Brahmaan uit den mond, de Kschatryas uit de armen, de Vaïsyas uit de lendenen en de Sudras uit de voeten van Brahma voortgekomen. Vervolgens werden de kasten zooveel mogelijk van elkander gescheiden gehouden en alle onderling verkeer tusschen hen belemmerd. Zoo heet het: „Hij wordt onteerd, die met een Sudra in eenzelfden wagen zit, zich op eenzelfden zetel neerzet of aan eenzelfden maaltijd deelneemt."

Vooral wordt het beschouwd als een groote zonde tegen den godsdienst, zoowel om voedsel te eten, toebereid door iemand van lager kaste, als om saam te eten met leden eener andere kaste. De Indiër toch is van meening dat zijn voedsel niet alleen uitwerking heeft op zijn lichaam, maar ook invloed oefent op zijn moreel en godsdienstig karakter. Daarom moet zijn voedsel vooral zuiver zijn en mogen toe-

bereiding en gebruik in geen geval afwijken van den voorgeschreven ritus.

Niet minder streng was het den leden der hoogere kasten verboden met die der lagere te huwen. Daardoor toch werden bastaarden geboren, waarvan men juist zooveel mogelijk bevrijd wilde blijven. „De Brahmaan, die eene Sudra in zijn bed brengt, komt terecht in de hel; en zoo hij er een zoon bij verwekt, is hij vervallen van zijn rang als Brahmaan." Vandaar ook het strenge toezicht op de vrouw, van wier deugdzaamheid en weerstandsvermogen aan zinnelijke verleiding geen hooge dunk gekoesterd werd. Vandaar ook de sterke veroordeeling van overspel en de vreeselijke straffen daarop gesteld. „Uit overspel wordt in de wereld de menging der klassen geboren; en hieruit vloeit weer voort de verzuiming der plichten, verderfelijk voor het menschelijk geslacht en het heelal te gronde richtend."

Zoodoende werd een strenge en vèrstrekkende endogamie [1]) tot stand gebracht. Het huwelijk van een man uit hooger met een vrouw van lager kaste of *anuloma* werd nog erkend; maar een huwelijk van een vrouw uit hooger met een man van lager kaste of *pratiloma* was volkomen ongerechtigd. „Hij die geboren is uit een eerbiedwaardig man en een lage vrouw kan zich nog eerbiedwaardig maken door zijn eigenschappen; maar hij die geboren wordt uit een vrouw van hooge klasse en een gemeen man, moet zelf als gemeen worden aangemerkt: zóó is beslist."

---

1) Zie onze „Evolutie van het huwelijk." Leiden 1894, pag. 135.

BIJLAGE B.

DE HEILIGE VAN BENARES.

Als voorbeeld van den levensloop van een als asceet levend heilige, moge hier een korte biographie volgen van Swami Bhaskarananda Saraswati, dien ik de eer had in Benares persoonlijk een bezoek te brengen. Hij was een reeds bejaard, maar nog krachtig oud man, die mij in Adamskostuum allervriendelijkst in zijn tuin ontving en minzaam de hand schudde. Reeds nu, nog tijdens zijn leven, wordt hij vereerd als heilige en ziet men zijn afbeeldsel allerwegen.

In 1833 geboren uit een Brahmin-familie in een dorpje bij Kawnpur, heette hij oorspronkelijk Matiram Misra. Op twaalfjarigen leeftijd uitgehuwelijkt, werd hij zes jaren later vader van een zoon. Maar, 27 jaren oud geworden, deed hij afstand van de wereld en sneed hij alle banden af die hem daaraan hechtten. Familie, vrienden en huisgezin verloren alle aantrekkelijkheid voor hem; en vreugde en smart, eer en oneer, hitte en koude werden voortaan met gelijke onverschilligheid door hem gedragen. Niet in 't minst

werd hij getroffen door het bericht van den dood zijns zoons, nu hij eenmaal zich ten volle bewust geworden was van de onwerkelijkheid dezer wereld met al haar lief en leed.

In Kawnpur saamgekomen met een rijk Brahmaan, Ram Charan, die zijn Maecenas werd, bezocht hij gedurende dertien jaren als pelgrim of *Sunnyasi* alle heilige plaatsen van Indië, om zich daarna te vestigen in Benares, waar hij sedert leeft in den tuin van Anandbag, vrij van alle hartstochten en behoeften en zonder eenige kleeding aan het lijf zelfs in het midden van den winter. Wonderbaarlijke genezingen worden hem toegeschreven evenals voorzeggingsgaven. Daarenboven geldt hij voor een groot geleerde, die nevens raadgeving en mondelinge uitlegging der heilige schriften, ook zeer gewaardeerde commentaren dicteert.

BIJLAGE C.

OVERZICHT DER PIṬAKA'S.

De naam Piṭaka's beteekent „manden" en duidt volgens Trenckner zinnebeeldig op uitgravingen met behulp van manden, die evenals wateremmers bij een brand van hand tot hand worden overgereikt. Op soortgelijke wijze toch worden in deze geschriften de aan het licht gekomen schatten van geslacht tot geslacht overgeleverd.

De Piṭaka's vormen de heilige boeken van het Zuidelijk Boeddhisme. Zij zijn geschreven in de thans niet meer gesproken Pali-taal, die voor het Boeddhisme eenzelfde rol vervult als het Hebreeuwsch voor de Joodsche, het Latijn voor de Roomsch-Cath. kerk. Childers, de groote beoefenaar dier taal, noemt haar een dialect van het Sanskrit[1]) op de wijze als het Italiaansch afstamt van het Latijn, terwijl hij verder het huidig Singhaleesch aanziet als voor een groot deel lijnrecht van haar afstammend. Volgens hem

---

1) Als voorbeelden der verschillende schrijfwijze diene dat de Sanskritwoorden: Gautama, Mahendra, Cāriputra, Açoka, dharma, bhikshu, skandha, varṇa, vansa in het Pali geschreven worden: Gotamo, Mahindo, Sariputto, Asoko, dhammo, bhikkho, khandho, vaṇṇo, wanso, naar men ziet in 't algemeen met zachter klank.

ook zou het Pali de oorspronkelijke taal geweest zijn van Magadha ten tijde van Boeddha, en zou deze op haar ontwikkeling een zelfden gunstigen invloed hebben geoefend als bijv. Mohammed op het Arabisch, Dante op het Italiaansch, Luther op het Duitsch. In dat oordeel evenwel gaan Kern e. a. niet met Childers mede. Hoe het zij, als bizonder taaleigen voor de heilige geschriften der Boeddhisten heeft het Pali waarschijnlijk hoogst nuttig gewerkt voor de zuiverhouding van den tekst.

De Piṭaka's dan bestaan uit drie hoofddeelen van verschillende lengte en wel:

I. Vināya Piṭaka of „Wegwijzing" d. z. de tuchtregels der Orde in 3 boeken.

II. Sutta Piṭaka [1]), de toespraken van Boeddha in 5 boeken nam.:

1. Digha-nikāya met 34 Sutta's onder welke de
   - α. Sigālovāda-sutta of „Onderwijs van Sigāla", vertaald door Childers in de Contempor. Review van 1876.
   - β. Kevatta-sutta of „Onderwijs van Kevatta", vertaald door Neumann in zijn Buddhist. Anthologie. Leiden 1892.
   - γ. Mahāparinibbāna Sutta, de laatste leerredenen van Boeddha, vertaald door Rhys Davids in zijn Buddhist Sutta's 1881 (S. B. E. XI).

   Zeven andere Sutta's zijn te vinden in Grimblot's „Sept Suttas Palis". Paris 1876.

---

1) Sutta, Skr. Sutra, beteekent „draad".

2. Majihima-nikāya, uitgegeven door Trenckner, vertaald door Neumann 1896.
3. Samyutta-nikāya, uitgegeven door Leon Feer.
4. Anguttura-nikāya, „ „ Morris.
5. Khuddaka-nikāya, een verzameling korte stukken in dicht en ondicht in 15 afdeelingen, waaronder:
   α. Khuddaka-pātha, uitgegeven en vertaald door Childers in de Journ. of the Roy. Asiat. Soc. 1869.
      Hierin komt o. a. voor de Mangala-sutta.
   β. Dhamma-pada, uitgegeven door Fausböll in 1855 en sedert herhaaldelijk vertaald.
   γ. Udāna: lofzangen of hymnen, uitgegeven door Steinthal.
   δ. Thera-gāthā: gedichten van monniken, uitgegeven door Oldenberg.
   ε. Sutta-nipāta, verzameling van 70 leerdichten, uitgegeven door Fausböll 1881 (S. B. E. X).
   ζ. Jātaka's, verzameling van 550 apocryphe legenden, uitgegeven door Fausböll, vertaald door Rhys Davids in zijn „Buddhist Birth Stories".

III. Abhidhamma Piṭaka: een metaphysica in 7 boeken.

BIJLAGE D.

BIBLIOGRAPHIE.

H. ALABASTER. The wheel of the law. Buddhism illustrated from Siamese sources. London 1871.

JAMES D'ALWIS. Buddhist Nirvāna. Colombo 1871.

J. BARTHÉLEMY ST. HILAIRE. Le Buddha et sa religion. Paris 1862.

P. BIGANDET. The life or legend of Gaudama, the Buddha of the Burmese. 1. Edit. Rangoon 1858, 3. Edit. London 1880. (Fransche vert. van 1878).

EUG. BURNOUF. Introduction à l'histoire du Buddhisme indien. Paris 1844. 2. Edit. 1876.

—— Le lotus de la bonne loi. Paris 1852.

P. DEUSSEN. Das System des Vedânta. Leipzig 1883.

ERN. J. EITEL. Handbook for the student of Chinese Buddhism. London 1871.

—— Buddhism: its historical, theoretical and popular aspects. Three lectures. 3. Edit. Hongkong 1884.

R. FUJISHIMA. Le Bouddhisme Japonais. Paris 1889.

RICH. GARBE. Die Sâṃkhya-Philosophie. Leipzig 1894.

A. GRÜNWEDEL. Buddhistische Kunst in Indien. Berlin 1893.

R. Spence Hardy. A manual of Buddhism in its modern development. London 1853, 2. Ed. 1880.

—— Eastern Monachism. London 1860.

B. H. Hodgson. Essays on the languages, literature and religion of Nepal. London 1874.

H. Kern. Geschiedenis van het Boeddhisme in Indië. 2 d. Haarl. 1882—84. (Duitsche vertaling van H. Jacobi).

Carl Friedr. Köppen. Die Religion des Buddha. 2 Bd. Berlin 1857—59.

Arth. Lillie. The popular life of Buddha. London 1883.

—— Buddhism in Christendom or Jesus the Essene. London 1887.

Herm. Oldenberg. Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. Berlin 1882, 2 Ausg. 1890. (Eng. vert. van William Hoey. London 1888).

—— Die Religion des Veda. Berlin 1894.

T. W. Rhys Davids. Buddism. London 1877. (Holl. vert. van J. P. van der Vegte. Amst. 1879).

—— The Hibbert Lectures. London 1881.

—— Buddhism, its history and literature. New York 1896.

W. W. Rockhill. The life of the Buddha and the early history of his order. London 1884.

Capt. T. Rogers R. E. Buddhaghosha's parables, translated from the burmese. London 1870.

E. Sénart. Essai sur la légende du Buddha, son caractère et ses origines. Paris 1875, 2. Edit. 1882.

Rud. Seydel. Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddhasage und Buddhalehre. Leipzig 1882.

Is. Silbernagl. Der Buddhismus nach seiner Entstehung, Fortbildung und Verbreitung. Munchen 1891.

E. Trumpp. Die Religion der Sikhs 1881.

L. A. Waddell. The Buddhism of Tibet or Lamaism. London 1895.

S. J. Warren. Over de godsdienstige en wijsgeerige begrippen der Jaïna's. Acad. Proefschrift. Leiden 1875.

S. Wassiljew. Der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte und Literatur. (Uit het Russisch) St. Petersburg 1860. (Fransche vertaling van Comme. Paris 1865).

Monier Williams. Buddhism in connexion with Brahmanism and Hinduism. London 1889.

Ernst Windisch. Māra und Buddha. Leipzig. 1895.

REGISTER.

